**Мартин Хайдеггер**

**Ницше**

**Том II**

*Перевод с немецкого А.П. Шурбелева*

**Глава четвертая**

**ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ ТОГО ЖЕ САМОГО**

**И ВОЛЯ К ВЛАСТИ (1939)[[1]](#endnote-1)**

В настоящий момент едва ли существует даже намек на то, что философию Ницше можно воспринимать как *заверше­ние* западноевропейской метафизики, потому что в силу свершившегося упразднения «сверхчувственного» и «истин­ного» миров она, скорее, представляет собой отказ от всякой метафизики и шаг в сторону ее окончательного отрицания. Правда, основная мысль Ницше, его «воля к власти», еще содержит намек на истолкование сущести (Seiendheit) суще­го в целом как воли. Воля и знание сопринадлежат друг дру­гу. Согласно проекту Шеллинга и Гегеля воля и знание со­ставляют сущность разума. Согласно Лейбницеву проекту субстанциальности субстанции они мыслятся как vis primitiva activa et passiva. Тем не менее кажется, что ницшевская мысль о воле к власти, особенно в ее биологизаторской форме, выпадает из этого проекционного поля и не столько завершает преемственное развитие метафизики, сколько прерывает его, опускаясь до искажения и опошления.

Что означает это завершение, в каком контексте нельзя давать ему оценку, в какой мере в нем можно отыскать при­знаки «учения», каким образом это завершение удерживает себя в ракурсе ведущего проекта (где сущее проясняется в бытии), обосновывающего и упорядочивающего метафи­зику как таковую, наконец, осуществляет ли это заверше­ние упомянутый ведущий проект в его последних возмож­ностях и тем самым оставляет его в безвопросном,— все это мы здесь не имеем возможности рассматривать.

Тезис о том, что философия Ницше лишь искажает, опо­шляет и догматически запутывает предшествующую метафизику — всего лишь иллюзия, которая, правда, не исчез­нет, если мы не перестанем поверхностно воспринимать его основную философскую мысль. Это поверхностное восприятие выражается в том, что историческое осмысле­ние западноевропейской метафизики не идет дальше пе­реднего плана, и проекты, осуществленные в ракурсе тех или иных исходных положений, ретроспективно осмысляются только в пределах того, что выражают они сами. При этом забывается о том, сколь непреложно все говоримое ими говорит из подспудной глубины *второго* плана, из ко­торой они, никак специально с этим планом не связыва­ясь, исходят, но в которую тотчас же без опаски возвраща­ются своим словом.

Отдельные основные позиции воспринимают сущесть сущего в предначертанном еще им самим изначальном греческом проекте и полагают бытие сущего определен­ным в смысле постоянства присутствия. Если мы станем осмыслять основные метафизические позиции в горизонте этого ведущего проекта, мы убережемся от поверхностного понимания ницшевской философии и перестанем наклеи­вать на нее расхожие исторические ярлыки «гераклитства», «метафизики воли», «философии жизни».

Если мы мыслим из основного и ведущего проекта сущести сущего, изначально опережающего всю историю метафизики, мы постигаем то метафизически необходи­мое и окончательное, что сокрыто в учении о вечном воз­вращении того же самого. Благодаря выявлению взаимо­связи этого учения с основной мыслью о воле к власти фи­лософия Ницше предстает как четко очерченная, исторически завершающая фаза в развитии западноевро­пейской метафизики. Чтобы это понять, она снова прихо­дит к необходимости того разбирательства, в котором и для которого западноевропейская метафизика как целое завер­шившейся истории возвращает себя в бывшесть (Gewesenheit), то есть в окончательную будущность. Бывшесть есть освобождение якобы лишь прошедшего в своей сущности начала и прежде всего пере-становка этого начала, якобы окончательно погрузившегося в прошлое, в его изначальность, через которую оно опережает все последующее, и таким образом является будущим. *Бывшее* прошедшее, не­когда спроецированная сущесть как сокрытая истина бы­тия главенствует над всем, что действенно как настоящее и в силу своей действенности, как действительное.

Определение взаимосвязи между вечным возвращением того же самого и волей к власти предполагает следующие шаги:

1. Мысль о вечном возвращении того же самого метафизико-исторически предмыслит основную мысль о воле к власти.

2. Обе мысли метафизически, в новоевропейском кон­тексте и конечно-историчном ракурсе мыслят одно и то же.

3. В сущностном единстве обеих мыслей завершающая­ся метафизика говорит свое последнее слово.

4. Тот факт, что это сущностное единство остается невы­раженным, утверждает эпоху завершенной бессмысленно­сти.

5. Эта эпоха исполняет сущность Нового времени, кото­рое только так и приходит к самому себе.

6. Исторически это исполнение (в сокрытости и вопре­ки всеобщей видимости) есть потребность в переходе, ко­торый вбирает в себя все бывшее и подготавливает буду­щее, переходе на путь, выражающийся в охранении исти­ны бытия.

**1**

Воля к власти есть сущность самой власти. Эта сущность состоит в сверхвластвовании (Übermächtigung) власти в ее наличном возрастании себя самой. Воля не вне власти, но представляет собой сокрытое в сущности власти властное повеление к обладанию властью. В своем решающем со­держании метафизическое определение бытия как воли к власти остается непродуманным и рискует быть превратно истолкованным — до тех пор, пока бытие полагается толь­ко как власть или как воля, а воля к власти разъясняется в смысле воли как власти или власти как воли. Мыслить бы­тие, сущесть (Seiendheit) сущего как волю к власти — значит постигать бытие как разрешение уз воли в ее сущности, когда безусловно властвующая власть полагает сущее как предметно действенное в исключительном его превосход­стве по отношению к бытию, а это последнее ниспроверга­ет в забвение.

Ницше не мог понять, что представляет собой это осво­бождение власти в своей сущности, и этого не может сде­лать любая метафизика, потому что просто не может спрашивать об этом. Зато свое истолкование бытия сущего как воли к власти Ницше мыслит в сущностном единстве с тем определением бытия, которое восходит под именем «веч­ного возвращения того же самого».

С точки зрения хронологии мысль о вечном возвраще­нии того же самого Ницше продумывает раньше, чем мысль о воле к власти, хотя смысловая прелюдия к послед­ней обнаруживаются тоже рано. Тем не менее *в содержа­тельном отношении* мысль о возвращении оказывается бо­лее ранней, то есть предвосхищающей вторую, хотя это и не означает, что сам Ницше когда-либо смог осмыслить сущностное *единство* вечного возвращения и воли к власти именно как таковое: осмыслить и метафизически офор­мить в понятии. В столь же малой мере он постигает метафизико-историческую истину мысли о вечном возвраще­нии, и ни в коем случае не потому, что эта мысль остава­лась темной для него, а потому, что вернуться к основным чертам ведущего метафизического проекта ему удавалось так же мало, как и всем метафизикам до него, ибо структу­ра метафизической проекции сущего на сущесть и тем са­мым представление сущего как такового в сфере присутст­вия и постоянства становятся постижимыми только тогда, когда эта проекция переживается как спроецированная ис­торически. Такое переживание не имеет ничего общего с теми разъясняющими теориями, которые метафизика вре­мя от времени воздвигает над самой собой. Ницше тоже добирается только до таких разъяснений, которые, правда, нельзя свести до уровня психологии метафизики.

В «возвращении» мыслится опостоянивание (Beständigung) становящегося до сохранения *становления* становя­щегося в *длительности его становления*. В «вечном» мыслится опостоянивание этого постоянства в смысле круговра­щения, возвращающегося к себе и предвосхищающего этот возврат. Становящееся не есть непрестанно иное бесконеч­но меняющегося многообразного. То, что становится, есть само то же самое, и это означает одно и то же (идентичное) в той или иной неодинаковости иного. В том же самом мыс­лится становящееся присутствие идентичного. Мысль Ниц­ше мыслит постоянное опостоянивание становления ста­новящегося в присутствие самоповторения идентичного.

*Это* «то же» пропастью отделено от единичности непо­вторяемого рас-поряжения сопринадлежащего друг другу, в котором и берет начало различие.

Мысль о возвращении не является Гераклитовой в обыч­ном философско-историческом смысле, однако она, хотя и не по-гречески, мыслит сущность прежде спроецирован­ной сущести (постоянства присутствования), мыслит ее в ее безысходном, в себе замыкающемся свершении. Таким образом, начало принесено в свершение своего конца. Как никогда далеко от этого последнего проекта сущести от­стоит мысль об истине в смысле сущности άλήθεια, чье сущностное рождение несет в себе бытие и дает ему возможность стать причастным началу. В мышлении Ницше «истина» застывает в невыразительной для нее сущности, понимаемой в смысле единогласия, царящего в сущем в целом, так что из этого единогласия никогда нельзя уло­вить свободного голоса бытия.

История истины бытия завершается потерянностью ее изначальной сущности, совершившейся в результате кру­шения лишенной основы άλήθεια. Однако с необходимостью возникает историческая видимость того, как будто те­перь изначальное единство φύσις было вновь обретено в своей исконной форме, коль скоро на начальном этапе развития метафизики эта φύσις разделялась на «бытие» и «становление». Частями совершившегося таким образом разделения наделялись два нормативных, полагающих меру мира: мир истинный и мир кажущийся.

Могут задать такой вопрос: что, собственно, означает это упразднение различия между обоими мирами и изглаживание различенного, как не возвращение в изначальное и тем самым преодоление метафизики? Однако все дело в том, что ницшевское учение не есть преодоление метафи­зики: оно представляет собой впавшее в ослепление пре­дельное обращение к ее ведущему проекту. По этой же при­чине, однако, оно представляет собой нечто принципиаль­но отличное от неуклюжей исторической реминисценции древних учений о цикличном движении мира.

До тех пор пока мысль о вечном возвращении мы будем воспринимать как некую необоснованную и недоказуемую достопримечательность и считать ее следствием поэтиче­ских и религиозных припадков Ницше, этот мыслитель бу­дет использоваться на потребу сегодняшнего расхожего мнения. Это еще можно было бы терпеть, помня о том, что превратное истолкование, предпринимаемое современни­ками, которые, как известно, всегда знают лучше,— неиз­бежное зло. Однако в данном случае речь идет о другом. Если вопрос о метафизико-историческом смысле ницшевского учения о вечном возвращении мы ставим недоста­точно глубоко, это приводит к тому, что глубочайшая необ­ходимость, с которой совершается исторический ход за­падноевропейского мышления, отходит на второй план, и тем самым в результате некоего со-совершения сомнитель­ных действий, влекущих к забвению бытия, это бытие по­вергается в оставленность.

Но вместе с тем забывается и первое предусловие, о ко­тором должен помнить всякий, кто хочет постичь более доступную на первый взгляд мысль о воле к власти как ос­новную метафизическую мысль. Если воля к власти явля­ется отличительной особенностью сущести сущего, тогда она должна иметь то же смысловое содержание, какое име­ет и вечное возвращение того же самого.

**2**

Тот факт, что обе мысли продумывают одно и то же (только мысль о воле к власти — в контексте Нового време­ни, а мысль о вечном возвращении того же самого — в ее соотнесенности с конечно-историчным), становится очевидным тогда, когда мы подвергаем более обстоятельному осмыслению ведущий проект всякой метафизики. Он по­ставляет (поскольку представляет сущее во всеобщем в со­отнесенности с его сущестью) сущее как таковое в откры­тое (das Offene) постоянства и присутствия. При этом веду­щий проект метафизики никогда не озабочивается вопросом о том, из какой области пред-ставляются постоян­ство и присутствование. Метафизика напрямую удержива­ется в открытом своего проекта и наделяет постоянство присутствования различными истолкованиями в зависи­мости от основного опыта уже предопределенной сущести сущего. Однако если предположить, что упомянутое ос­мысление все-таки дает о себе знать, если появляется тот просвет, который делает возможным всякую открытость открытого, тогда возникает вопрос о том, какова сущность самих опостоянивания и присутствования. Тогда и то, и другое предстает в той сущности, которая характерна для их эпохи, и в то же время требует позабыть обо всем, что обычно понимается под «временем».

Теперь воля к власти становится постижимой как опостоянивание превосходства, то есть становления, и таким образом, как видоизмененное определение метафизиче­ского ведущего проекта. Вечное возвращение того же са­мого как бы несет перед собой свою сущность как самое постоянное опостоянивание становления постоянного. Однако подобная картина открывается лишь взору такого вопрошания, которое соотносит сущесть с ее проекцион­ным полем и ставит под вопрос его обоснование, то есть такого вопрошания, в котором ведущий проект метафизи­ки и, таким образом, она сама уже окончательно преодоле­ны, в котором в них больше не усматривается первая и единственно определяющая сфера.

Однако в настоящий момент можно попытаться в гори­зонте метафизики и с помощью ее различений подойти к осознанию идентичности «вечного возвращения того же самого» и «воли к власти». По этому пути, ведущему к ус­мотрению их *внутреннего* *единства*, следуют предыдущие лекции, озаглавленные как «Воля к власти как искусство» и «Вечное возвращение того же самого». В них вечное возвращение того же самого и воля к власти предстают как ос­новные определения сущего в целом и понимаются имен­но как таковые: воля к власти как конечно-историчное запечатление *что*-бытия, сущности (*quidditas*), а вечное возвращение того же самого — как его что-*бытие*, то есть существование (*quodditas*). Хотя необходимость обоснова­ния этого различения постигается и излагается в одной (неопубликованной) лекции, относящейся к 1927 г., его сущностное происхождение тем не менее остается сокры­тым.

На чем же оно основывается, а вместе с ним и сохранив­шееся на протяжении всей истории и становящееся все бо­лее понятным господство этих различий? Quid-бытие, то есть сущее (τό τί έστιν), и quod-бытие, то есть существова­ние (τό έστιν), в их различаемости вбираются в себя тем раз­личением, которое всюду предполагает метафизику, и впервые (и в то же время окончательно, хотя и сохраняя способность измениться до неузнаваемости) фиксируется в Платоновом различении όντως όν и μή όν (ср. Aristoteles, Met. Z 4, 1030 a 17). Οντως όν, сущностное, то есть в смысле άλήθεια «истинно» сущее, есть «эйдос», присутствующий вид. В таком присутствии нечто единое представляют со­бой то, *что* (quid est) есть сущее и что оно (а именно в ра­курсе упомянутого вида) *есть* (quod est). В своем quod «ис­тинный мир» заранее предстает как нечто решающее, од­нако поскольку он как «истинный» очерчивается на фоне «кажущегося», а этот последний *показывает* *что*-бытие лишь смутно (и, следовательно, он не «*есть*» мир «истин­ный», но в то же время и не ничто, а некое сущее), в μή όν находит свое явное выражение именно «quod est», потому что оно лишено чистого «эйдоса», в котором проявляется quid. Благодаря различению и в различении όντως όν и μή όν друг от друга отъединяются τό τί έστιν и τό έστιν (τί и ότι). Quod-бытие становится обозначением данного *этого* (τόδε τι) и *каждого* (έκαστον), которое в то же время в каждом от­дельном случае выражает quid-бытие (είδος), но через это определяет *quod* бытия и, таким образом, сущее как кон­кретно данное в том или ином случае. Теперь ίδέα недву­смысленно превращается в είδος в смысле μορφή, характерной для ΰλη, однако превращается так, что сущесть перено­сится в σύνολον, причем упомянутое различение не утрачивается (об изначальном, исконно греческом смысле μορφή, не имеющем никакого отношения к различению между forma и materia, см. Aristoteles, Phys. B 1). Оно по-разному заявляет о себе в будущем — главным образом бла­годаря богословскому истолкованию библейской мысли о сотворении мира (existentia, essentia и principium individuationis). Чем сильнее вопрос о сущести отходит на второй план, тем скорее quid-бытие и quod-бытие превра­щаются в пустые «рефлексивные понятия», но чем больше метафизика превращается в нечто само собой разумею­щееся, тем крепче они сохраняют свою власть.

Надо ли удивляться тому, что в завершении западноев­ропейской метафизики различение quid-бытия и quod-бытия вновь с предельной остротой заявляет о себе, но заяв­ляет так, что само *оно как таковое* забывается, и оба основ­ных определения сущего в целом (воля к власти и вечное возвращение того же самого), как бы утратив свою метафизическую родину, тем не менее полагаются в безусловное и выражаются в нем?

Воля к власти говорит о том, *что* сущее «есть», то есть в качестве чего оно властвует (как власть).

Вечное возвращение того же самого называет то *как*, в котором сущее обладает этим характером чтойности, назы­вает его «фактичность», его «quod est». Так как бытие как вечное возвращение того же самого означает опостоянивание присутствия, оно есть самое постоянное: безусловное quod.

Однако нам надо принять в соображение и другое: ме­тафизика в своем завершении пытается из себя самой и (в первую очередь) благодаря простому переиначиванию преодолеть упомянутое различение «истинного» и «ка­жущегося» миров. Однако это переиначивание — не ка­кое-то механическое переворачивание, в результате ко­торого низшее, чувственное, оказывается на месте выс­шего, сверхчувственного, причем так, что и то, и другое остается неизменным. Переиначивание представляет со­бой превращение низшего, чувственного, в «жизнь» в смысле воли к власти, в сущностную структуру которой вплавляется сверхчувственное как утверждающее посто­янство.

Этому преодолению метафизики, то есть ее превраще­нию в последнюю из ее возможных форм, должно соответ­ствовать устранение *остающегося непродуманным* различия между quid-бытием и quod-бытием. Quid-бытие (воля к власти) не есть нечто «в себе», с чем quod-бытие соотно­сится как бы случайно. Quid-бытие как сущность есть условие жизненности жизни (ценность), и в этом условии оно одновременно предстает как подлинное и единствен­ное quod живого, то есть в данном случае — сущего в це­лом.

На основании этого единения quod-бытия с quid-быти­ем (того единения, которое теперь имеет обратную направ­ленность как изначальная включенность έστιν в είναι όντως όν'a как ίδέα) воля к власти и вечное возвращение того же самого должны, как определения бытия, не просто совпа­дать, но говорить *одно и то же*. Мысль о вечном возвраще­нии того же самого в смысле метафизико-исторической за­вершенности говорит о том же самом, о чем говорит завер­шающая Новое время воля к власти как основная особенность существенности сущего. Воля к власти есть возвышение над собой как вхождение в возможность ста­новления утверждающегося повелевания, чье возвышение над собой в сокровенной глубине остается опостояниванием становления как такового и, будучи враждебным и чуж­дым простому убеганию в бесконечное, противопоставля­ет себя ему.

Как только нам удается во всех направлениях и закон­ченных формах промыслить чистую тождественность воли к власти и вечного возвращения того же самого, мы обнаруживаем ту основу, на которой только и можно постичь обе эти мысли в их разобщенности и в соответствии с их метафизической значимостью. Тогда они заставляют вер­нуться к исконному началу, которое совершают в смысле безусловного полномочия не-сущности, уже выступающей с ίδέα. Отсюда начинается размышление над неопределен­ной и оставшейся необоснованной истиной бытия, а вместе с тем начинается переход в сферу испрашивания (Erfra­gen) этой истины.

**3**

В сущностном единстве воли к власти и вечного возвра­щения того же самого сказанное одно и то же (Selbe) есть последнее слово метафизики. Однако «последнее» в смыс­ле исчерпывающего свершения каким-то образом должно быть первым. Это первое, φύσις, начинается в том, что оно разрывается в кажущемся противопоставлении становления и бытия. Восходящее присутствование, к которому еще не обращен никакой вопрос и которое не обрело про­екции на «временность», улавливается лишь в каком-либо одном отношении: как возникновение и исчезновение, как изменение и становление, как пребывание и длитель­ность. В последнем из названных отношений греки усмат­ривают подлинное бытие, причем так, что сначала каждое изменение определяется как ούκ όν, потом как μή όν, но при этом всегда еще сохраняется όν. Бытие и становление раз­деляются на две сферы, между которыми пролегает χωρισμός, то есть каждое из них занимает место, отведенное ему соответствующей сферой, и имеет здесь свое пребыва­ние. В какой мере Аристотель преодолел χωρισμός в ούσία этого нечто (τόδε τι) (έκαστον)? В той, что бытие только как έντελέχεια и ένέργεια становится ούσία.

В конце концов, бытие вступает в противоречие и состя­зание со становлением, поскольку последнее притязает на его место. Противоположность между обоими раскрывает­ся на не слишком наблюдаемой почве «действительного», действительность которого притязает на бытие, потому что противостоит недействительному и ничтожному, однако в то же время хочет обладать характером становления, так как она не могла бы быть никаким застывшим, без-«жизненным» наличным. Гегель делает первый шаг в упраздне­нии этой противоположности в пользу «становления», причем это последнее постигается из сверхчувственного, из абсолютной идеи как ее самораскрытия. Ницше, пере­иначивая платонизм, переносит становление в «живое» как «плотствующий» хаос. Это переиначивающее упразд­нение бытия и становления означает подлинное заверше­ние, так как теперь уже нет никакого выхода ни в разделе­ние, ни в более гармоничное срастание. Это проявляется в том, что «становление» хочет получить преимущество над бытием, в то время как господство становления лишь внешним образом подтверждает неколебимую власть бы­тия в смысле придания постоянства присутствованию, так как истолкование сущего и его сущести как становления есть опостоянивание становления до уровня безусловного присутствия. Чтобы сохранить свое господство, становле­ние само покоряется опостояниванию присутствования. В этом опостоянивании господствует изначальная, хотя и не постигнутая и не обоснованная, истина бытия, но гос­подствует только в своей самое себя забывающей не-сущности. Такое властное полномочие становления по отно­шению к бытию отнимает у первого последнюю возмож­ность преимущества и возвращает последнему его изначальную (φύσνς-ную) сущность, правда совершенную в не-сущности. Теперь сущесть есть все, и оно одновременно вбирает в себя все: изменение *и* постоянство. Оно безус­ловным образом удовлетворяет притязания сущего («жиз­ни») и в таком удовлетворении предстает как безвопросное и как самое широкое пристанище.

Сущностное следствие того последнего (Letzte) метафи­зики, то есть проекта сущести на опостоянивание присут­ствования, проявляется в соответствующем определении сущности «истины». Теперь умолкает последний отголо­сок, исходящий от άλήθεια. Истина становится справедли­востью в смысле повелевающего врастания себе-повелевающего в порыв своего возвышения. Всякая правиль­ность есть лишь предварительная ступень и предлог для возвышения, любое упрочение — лишь основание для рас­творения в становлении и вместе с тем в волении опостоянивания хаоса. Теперь остается только ссылаться на жиз­ненность жизни. Первоначальная сущность истины изме­няется настолько, что это изменение становится похожим на устранение (но не уничтожение) сущности. Бытие ис­тинного разрешается в соответствующем образом постигнутое в возвращении присутствие полномочия мощи (вла­сти). Теперь истина снова становится тем же, что и бытие, с той лишь разницей, что бытие тем временем успевает най­ти свое завершение в не-сущности. Однако когда истина как правильность и несокрытость начинает воспринимать­ся в одной перспективе с «соразмерностью с жизнью», ко­гда она таким образом устраняется, тогда ее *сущность* утра­чивает всякое властвование. В сфере господства беспер­спективных, то есть лишенных просвета «ракурсов» и «горизонтов», она перестает быть достойной вопрошания. Но что же тогда начинается? Начинается толкование как «переоценка всех ценностей». «Бессмысленность» стано­вится единственным «смыслом», истина предстает как «справедливость», то есть как высшая воля к власти. Этой «справедливости» подобает одно лишь безусловное гос­подство человека над Землей, однако его устроение и упрочение в планетарном масштабе уже является лишь следст­вием безусловной *антропоморфии*.

**4**

Тогда и тем самым начинается эпоха *завершенной бес­смысленности*. В этом обо-значении «бессмысленное» уже имеет силу как понятие мышления истории бытия, того мышления, которое оставляет позади себя метафизику в целом (а также ее переиначивание и преломление в сторо­ну переоценки ценностей). Согласно «Бытию и времени» «смысл» означает проекционное поле, а именно (в подлин­ном устремлении вопрошания и в соответствии с единст­венным вопросом о «смысле бытия») означает просвет (Lichtung) этого бытия, открывающийся и обосновываю­щийся в проецировании. Однако это проецирование есть то, которое совершается в начертанном проекте как бытийствующее (Wesendes) истины.

Бессмысленное есть без-истинное (без-просветное) бы­тия. В результате устранения сущности истины в метафи­зике всякая возможность такого проекта оказывается несостоятельной. Даже там, где вопрос о сущности истины *сущего* и отношении к нему предстает со всей решительно­стью, размышление над истиной бытия как более искон­ный вопрос о сущности истины совершенно не имеет мес­та. Претерпев трансформацию adaequatio в определен­ность, истина утвердилась как *сохранение* сущего в его сговорчиво *соделываемой оборотистости* (Machbarkeit). Это изменение утверждает власть таким образом опреде­ленной сущести как деловитости (Machsamkeit). Сущесть как деловитость остается подвластной бытию, которое че­рез вычисление отпускает себя в улаженность и через без­условное планирование и устроение — в соделываемость (Machenschaft) соответствующего ему сущего.

Господство бытия в *этой* сущностной форме означало бы соделываемую уловку, которая на самом деле препятст­вует всякому обоснованию «проектов», и под ее властью остающихся не менее мощными,— и препятствует потому, что являет собой господство всяческой безвопросной са­моуверенности и самой непреложной достоверности. Только за счет безусловного повеления себе самой эта уловка сохраняет способность наделять себя постоянст­вом. Там, где с помощью этой уловки к власти приходит бессмысленность, подспудное удержание смысла и тем са­мым любое испрашивание истины бытия заменяется ха­рактерным для данной уловки полаганием «целей» (ценно­стей). Логичным становится ожидание новых ценностей, утвержденных «жизнью», после того как она подверглась тотальной мобилизации, как будто эта мобилизация есть нечто в себе, а не организация безусловной бессмысленно­сти из одной только воли к власти и для нее. Такие уполно­мочивающие власть полагания больше не обращены к «ме­рилам» и «идеалам», которые еще могли бы иметь основа­ние в самих себе: они стоят «на службе» простого расширения сферы власти и оцениваются только в соот­ветствии с таким образом усмотренной практической цен­ностью. Поэтому эпоха завершенной бессмысленности есть время соразмерного власти изобретательства и утвер­ждения «мировоззрений», которые доводят до предела вся­кую просчитываемость пред-ставления и про-изводства, потому что по своей сути берут начало в утвержденном на себе самоустроении человека в сущем и в его безусловном господстве над всеми средствами принуждения земного шара и над ним самим.

Сущее, бытийствующее в той или иной сфере, что-бытие, некогда определенное в смысле «идей»,— все это те­перь становится тем, с чем самоустроение человека заранее считается как с указующим на то, в какой мере *ценно* про­изводимое и представляемое сущее как таковое (произве­дение искусства, техническое изделие, государственное установление, личный и общественный человеческий поря­док). Обустраивающийся подсчет изобретает «ценности» (ценности культуры и народа). Ценность предстает как перенос сути сущего (то есть сущести) в сферу просчитывае­мого и, следовательно, оцениваемого сообразно числу и пространственной мере. Теперь великое (Große) получает свою сущность от величины (Größe), а именно от огромно­сти. Это *проистекает не только* из постоянного возраста­ния малого до все больших размеров, но представляет со­бой сущностную основу, движущий импульс и цель возрас­тания, которое, в свою очередь, состоит не в количествен­ном.

Поэтому завершению метафизики, то есть утверждению и упрочению законченной бессмысленности в конце ее су­ществования, остается выразить себя в предельном самоисторжении в виде «переоценки всех ценностей», так как ницшевское ее завершение есть *прежде всего* переиначивание платонизма (когда чувственное становится истинным миром, а сверхчувственное — миром кажущимся). Однако поскольку платоновские «идеи» (причем в той их форме, которая характерна для Нового времени) стали принципом разума, а тот, в свою очередь, стал «ценностью», переиначивание платонизма становится «переоценкой всех ценно­стей». В ней превращенный платонизм опускается до сле­пой косности и скудости. *Теперь существует один-единст­венный уровень «жизни», уполномочивающей самою себя ради себя же самой*. Поскольку метафизика намеренно начинает с истолкования сущести как ίδέα, в «переоценке всех цен­ностей» она достигает своего предела. Единственным уровнем является то, что *остается после* упразднения «истинного» *и* «кажущегося» миров и предстает как одно и то же вечного возвращения и воли к власти.

Переоценивая все ценности, Ницше, не осознавая всей значимости этого последнего шага, свидетельствует о своей окончательной принадлежности метафизике, а вместе с нею — о безмерном отъединении от *всякой возможности* иного начала. Но разве, пройдя через всю бренность и уничтожение прежних целей и идеалов, Ницше не утвердил никакого нового «смысла»? Разве он не предузнал своей мыслью появление «сверхчеловека» как «смысла земли»?

Все так, но «смысл» для него снова становится «целью» и «идеалом», а «земля» — наименованием *плотствующей* жизни и права чувственного. «Сверхчеловек» предстает как завершение предшествовавшего ему последнего чело­века, как упрочение доныне еще не утвердившихся, все еще рисующихся впереди, «истинных в себе» идеалов одержимого влечением к власти и исторгающего свою силу зверя. Сверхчеловек есть предельная *rationalitas* в полномо­чии *animalitas*, он есть *animal rationale*, совершающееся в *brutalitas*. Теперь бессмысленность становится «смыслом» сущего в целом. Невопрошаемость о бытии определяет природу сущего. Сущесть предоставляется самой себе как отпущенная на свободу уловка. Теперь человек должен не просто «обходиться без какой-либо истины»: сама *сущ­ность* истины предается забвению, и потому все нацелено только на «улаживание» и какие-либо «ценности».

Однако в отличие от всех предыдущих эпох эпоха завер­шенной бессмысленности обладает максимальным даром изобретательности, наибольшим количеством различных видов деятельности, может похвалиться максимальными ус­пехами и наибольшим числом средств для предания всего этого гласности. Поэтому она не может не впадать в самонадеянность, полагая, что в силах отыскать даже некий единый «смысл» для всего и вся и «наделить» им это все, наделить тем «смыслом», которому «стоит служить» (причем потреб­ности в вознаграждении за это служение весьма своеобраз­ны). Эпоха завершенной бессмысленности будет во всеус­лышание самым грубым образом оспаривать свою собствен­ную сущность. Она станет, сама того не понимая, спасаться в своем предельно странном «потустороннем мире» и в остав­ленности бытия сущего получать последнее подтверждение владычества метафизики. Поэтому можно сказать, что эпоха завершенной бессмыслицы не отвечает за себя. Она испол­няет сущность потаенной истории (Geschichte), каким бы произвольным и свободным ни казалось ее обращение с этой историей, совершаемое на пути ее «истории» (Historie).

**5**

В эпоху завершенной бессмыслицы исполняется сущ­ность Нового времени. Как бы мы задним числом не анали­зировали его понятие и ход, на каких бы примерах из облас­ти политики и поэзии, исследования природы и общест­венного строя не пытались объяснить его природу, никакое его историческое осмысление не может пройти мимо двух единых в своей основе сущностных определений его исто­рии: во-первых, человек как subiectum полагает и утвержда­ет себя как средоточие сущего в целом, во-вторых, сущесть сущего в целом постигается как представляемость (Vorgestelltheit) всего производимого и объяснимого. Если на первом этапе недвусмысленно метафизического обос­нования новоевропейской истории поистине веское слово сказали Декарт и Лейбниц (первый — своим определением сущего (ens) как истинного (verum) в смысле определенно­го (certum) как несомненного (indubitatum) в mathesis universalis, второй — своим толкованием субстанциальности субстанции (substantialitas’ substantia) как первосилы (vis primitiva), то потом упоминание этих имен, сделанное в контексте осмысления истории бытия, никогда не означа­ло больше того, что может сказать о них обычное историче­ское рассмотрение истории философии и истории духа.

Упомянутые основные метафизические позиции не пред­ставляют собой какого-то последующего, мимоходом сде­ланного, поверхностного понятийного запечатления истории, возникшей где-то и как-то, равно как не являются зара­нее утвержденными учениями, из следования которым яко­бы возникла новоевропейская история. Каждый раз истина метафизики, утверждающая основу истории, осмысляется слишком внешним образом и, кроме того, слишком наивно осмысляется мера ее действенности, а потому в результате ее недооценки или переоценки она не получает подлинного признания, ибо в существе своем остается непонятой. Ведь определение человека как субъекта (subiectum), а также оп­ределение сущего в целом как «мировоззрения» может брать свое начало только в истории самого бытия (в данном случае в истории изменения и оскудения его лишенной основания истины). (Относительно понятия «картины мира» см. док­лад 1938 г. под заголовком «Обоснование новоевропейской картины мира через метафизику», который был напечатан в 1950 г. под заголовком «Время картины мира»). Уровень и направление научного знания об изменении основных мета­физических позиций, вид и глубина деятельного претворе­ния сущего в свете изменения человека и сущего в целом ни­когда не выходят на путь самой истории бытия и, понятые в контексте задачи осмысления, постоянно предстают как не­кие уровни переднего плана, которые просто задают и выда­ют себя как нечто действительное.

Бессмысленность, в которой завершается новоевропей­ская метафизическая структура, только тогда становится познаваемой как сущностное исполнение этой эпохи, ко­гда она воспринимается в единстве с упомянутым превра­щением человека в subiectum и с определением сущего как представляемости и производимости предметного. Тогда становится ясно, что бессмысленность есть предначертан­ное следствие окончательности начинания новоевропей­ской метафизики. Истина как достоверность превращает­ся в обустраиваемую встроенность в сущее в целом, предуготованное для надежного устроения в нем человека, утвержденного на самом себе. Эта встроенность — не подражание и не вчувствование в истинное сущее *в себе*, а рас­четливое подавление сущего, совершаемое через отпуще­ние его сущести в упомянутую соделываемость. Она сама предполагает ту сущность сущести, которая утверждается на деловитости, в коей всё (Alles) как оборотисто и дельно соделываемое заранее отлаживается в соотнесенности со своей соделываемостью. В соответствии с этой отлаженностью пред-ставление являет собой заранее просчитываю­щее, охранительное вымеривание горизонтов, которые полагают пределы всему воспринимаемому, а также его объяснимости и полезности.

Сущее предается возможностям становления, в которых оно, обладая качествами упомянутой оборотистой и дель­ной соделываемости, совершает опостоянивание. Истина как охранительное встроение в сущее отдает полное пред­почтение этой соделываемости, и там, где достоверность становится чем-то единственным, остается только сущее и больше никогда не бывает самой сущести, не говоря уже о ее просвете. *Бес-просветное (Lichtung-lose) бытия и есть бессмысленность сущего в его целом*.

Субъективность subiectum'a, которая уже не имеет ни­чего общего с той обособленностью, где царствовало прежнее «Я», совершается в просчитываемости и устрояемости всего живого, в рациональности (rationalitas) жи­вотного начала (animalitas), где «сверхчеловек» обретает свою сущность. Своего предельного выражения такая субъективность достигает тогда, когда складывается впе­чатление, что «субъекты» вообще исчезли ради какой-то чрезмерной услужливости сущему. С завершением Нового времени история (Geschichte) вверит себя истории (Historie), которая единосущна технике. Единство этих сил оборотистого властвования утверждает властную по­зицию человека, принципиально насильственный харак­тер которой может упрочивать свое постоянство только в горизонте бессмысленности и в ней же, непрестанно по­гоняя себя, оставаться подвластным все новым свершени­ям во всей чрезмерности их даяний.

**6**

В вечном возвращении того же самого сущность завер­шающего эпоху последнего метафизического истолкова­ния сущести как воли к власти понимается таким образом, что сущности истины так и не дается никакой возможно­сти стать чем-то самым вопрошаемым, и вступившая в свои права бессмысленность безусловно определяет новоевропейский горизонт и приводит к завершению этого ис­торического периода. Однако самому себе, то есть историческо-техническому сознанию, которое его принципиаль­но осуществляет и упрочивает, это сознание ни в коем случае не представляется окостенением и завершением уже достигнутого: напротив, оно предстает как освобожде­ние, позволяющее совершать непрестанное прочь-от-себя-отступление, направленное на возрастание всего во всем. Лишенное меры приняло форму себя подавляющей власти как единственно постоянного, и в таком обличье само может стать мерой. Из такой меры (безмерность сверхдаяния) начинают вырисовываться те вехи и крите­рии, в соответствии с которыми каждый может отмеривать и оценивать по самой низкой цене, но при этом произво­дить впечатление на прочих и тем самым подтверждать свою значимость. Такое подтверждение одновременно расценивается как обоснование значимости целей, путей и областей уже утвержденной сферы деятельности. Всякое соделываемое подтверждает всякое сделанное, все сделан­ное сообразуется с соделываемостью, всякое действие и мышление устремляются к тому, чтобы выделать это соде­лываемое. Деловитая оборотистость, всюду и всегда при­нимая обличье преисполненного меры устрояющего по­рядка, настойчиво превращает сущее в нечто единственное и предает забвению бытие. В результате то, что на самом деле происходит, представляет собой оставляемость бытия сущего: бытие предоставляет сущее ему самому *и отказы­вается в нем присутствовать*.

Но коль скоро этот *отказ постигается*, тем самым уже возникает просвет бытия, ибо такой отказ не есть ничто, не есть даже нечто негативное: это вовсе не изъян и не от-торжение. Это начальное, первое раскрытие бытия в его вопрошаемости — как бытия.

Все зависит от того, насколько мы влечемся в этот про­свет, возникший в результате самого проблеска и никогда не соделываемый и не выдумываемый нами. Мы должны побороть нашу страсть к обладаемому и усвоить, что гряду­щие требуют необычайного и неповторимого.

Истина возвещает господство своей сущности: просвет себя-утаивания. История есть история *бытия*, и те, кто, ощутив этот просвет отказа, глядят на него в растерянно­сти — те так и продолжают бежать от его осмысления, так и остаются беглецами, которые, столь долго одурачиваясь сущим, становятся настолько чуждыми бытию, что даже не могут с основанием ему не доверять. По-прежнему остава­ясь в полном порабощении у якобы издавна гонимой мета­физики, они ищут пути к чему-то сокрытому в глубине и сверхчувственному. Они бегут в мистику (всего лишь про­тивоположение метафизики) или (потому что продолжают просчитывать) обращаются к «ценностям». «Ценности» же представляют собой идеалы, окончательно превращенные в нечто просчитываемое и годные к употреблению для од­ной только оборотистости: культура и культурные ценности как средства пропаганды, произведения искусства как предметы, пригодные для демонстрации успеха, и как ма­териал для декораций на парадных каретах во время каких-либо торжественных шествий.

Люди не знают об ином и не отваживаются на иное, ко­торое в будущем станет *единым*, потому что оно, хотя и ли­шенное основы, уже бытийствует в первоначале нашей ис­тории: истина бытия — устояние в ней, из которой (и толь­ко из нее) мир и земля отвоевывают для человека их *сущность*, а он в борении постигает ответ своей сущности Богу бытия. Прежние боги суть боги от-существовавшие.

Завершение метафизики как исполнение сущности Но­вого времени только потому представляет собой конец, что его историческая основа уже есть переход к иному началу. Однако это начало не бежит от истории первого начала, не отвергает бывшее, но возвращается в глубину первоначала и благодаря этому возврату обретает иное постоянство. Это постоянство определяется не из удержания настоящего. Оно вплетается в сохранение будущего, и благодаря этому бывшее первого начала вынуждено само покоиться на безосновности своего доныне необоснованного основания, и только таким образом оно становится историей.

Этот переход не есть про-движение и не есть скольжение бывшего в новое. Этот переход есть непереходное, потому что в своем решении он принадлежит изначальности нача­ла, а его нельзя уловить через исторические (historische) ретроспекции и исторический уход за унаследованным. Начало есть только в начале. Начало есть пере-дание. Под­готовку к такому началу берет на себя то вопрошание, ко­торое вверяет вопрошающих ответствующему. Изначаль­ное вопрошание никогда само не дает ответа. Ему остается только мышление, которое настраивает человека на то, чтобы он *слушал* голос бытия, и позволяет ему стать *по­слушным* стражем истины бытия.

**Глава пятая**

**ЕВРОПЕЙСКИЙ НИГИЛИЗМ (1940)**

**Пять основных положений в мышлении Ницше**

Впервые в философском смысле слова «нигилизм», по-видимому, употребил Фр. Якоби. В его открытом письме Фихте слово «ничто» встречается довольно часто, а потом говорится:

«Поистине, мой дорогой Фихте, мне не стоит досадо­вать, если Вы или кто бы там ни был, захотят назвать *химеризмом* то, что я противопоставил идеализму, которого браню *нигилизмом*...» (Fr. H. Jacobi's Werke, 3. Bd., Leipzig, 1816. S. 44; из: Якоби — Фихте, впервые появилось осенью 1799 г.)[[2]](#endnote-2).

Позднее слово «нигилизм» в обиход ввел Тургенев, обо­значив им мировоззрение, согласно которому действи­тельно существует только доступное чувственному восприятию, то есть самопостигаемое сущее, и больше ничего. Тем самым отрицается все, основанное на предании, авто­ритете и как-либо еще определенной значимости. Однако в большинстве случаев такой взгляд на мир называют «по­зитивизмом». Слово «нигилизм» употребляет Жан Поль («Подготовительная наука по эстетике», 1—2), говоря о романтической поэзии как поэтическом нигилизме. Уместно вспомнить и предисловие Достоевского к его пушкинской речи. Отрывок, который я имею в виду, гласит:

«Собственно же в речи моей я хотел обозначить лишь следующие четыре пункта в значении Пушкина для Рос­сии.

1) То, что Пушкин первым своим глубоко прозорливым и гениальным умом и чисто русским сердцем отыскал и от­метил главнейшее и болезненное явление нашего интеллигентного, исторически оторванного от почвы общества, возвысившегося над народом. Он отметил и выпукло по­ставил перед нами отрицательный тип наш, человека, бес­покоящегося и не примиряющегося, в родную почву и в родные силы ее не верующего, Россию и себя самого (то есть свое же общество, свой же интеллигентный слой, возникший над родной почвой нашей) в конце концов отри­цающего, делать с другими не желающего и искренно стра­дающего. Алеко и Онегин породили потом множество подобных себе в нашей художественной литературе».

Однако для Ницше термин «нигилизм» означает нечто существенно «большее». Под ним он подразумевает не по­являющийся в середине XIX в. позитивизм и его географи­ческое распространение по Европе (в данном случае «евро­пейское» имеет историческое содержание и означает то же, что и «западное» в смысле западноевропейской истории). Слово «нигилизм» Ницше употребляет как наименование для впервые им познанного исторического движения, уже властно пронизавшего собой предшествующие века и оп­ределяющего следующее столетие, того движения, суть которого он излагает в двух словах: «Бог мертв». Это означает, что «христианский Бог» утратил свою власть над сущим и определением природы человека. В то же время «христиан­ский Бог» является ведущим представлением для «сверх­чувственного» вообще и его различных истолкований, для «идеалов» и «норм», для «принципов» и «правил», для «це­лей» и «ценностей», которые воздвигаются «*над*» сущим, чтобы наделять это сущее целью, придавать ему порядок и, коротко говоря, наделять его «смыслом». Нигилизм — это исторический процесс, в ходе которого «сверхчувствен­ное» ослабевает в своем господстве и становится недейст­вительным, так что само сущее утрачивает свою ценность и смысл. Нигилизм есть история самого сущего, через кото­рую медленно, но неудержимо дает о себе знать смерть христианского Бога. Вполне возможно, что в этого Бога еще продолжают верить и считают его мир «действитель­ным», «действенным» и «полагающим меру». Это похоже на давно погасшую звезду, в льющемся свете которой уже нет жизни. Таким образом, для Ницше нигилизм никоим образом не представляет собой кем-то «представляемого» воззрения, равно как не является какой-то расхожей исто­рической «данностью» среди многих других, которые мож­но найти в истории. Нигилизм — это, скорее, продолжаю­щееся совершаться событие, в котором истина о сущем принципиально меняется и устремляется к определенному ею концу.

Издавна истина о сущем в его целом означает «метафи­зику». С давних пор каждая эпоха, каждое поколение вле­комо метафизикой и через нее вступает в определённое отношение к сущему в целом и тем самым к самому себе. Ко­нец метафизики выражается в крушении сверхчувственно­го и его «идеалов». Тем не менее конец метафизики ни в коей мере не означает прекращения истории. Он является *началом* серьезного отношения к упомянутому «событию»: «Бог мертв». Это начало уже дает о себе знать. Сам Ницше понимает свою философию как ознаменование нового времени. В наступающем, то есть XX веке он уже прозре­вает начало той эпохи, перипетии которой нельзя срав­нить с уже известными. Кулисы мирового театра какое-то время еще могут оставаться прежними, но пьеса уже иная. Исчезновение прежних целей и обесценение прежних ценностей больше не воспринимается как одно лишь уничтожение, их отсутствие и утрата не оплакиваются, но приветствуются как освобождение, всему этому содейст­вуют как окончательному успеху и постигают его как *за­вершение*.

«Нигилизм» — это овладевающая сознанием истина о том, что все прежние цели сущего утратили свою силу. Од­нако, изменяя прежнее отношение к ведущим ценностям, нигилизм созревает для свободной и действенной задачи утверждения новых ценностей. Нигилизм, достигший сво­его завершения и полагающий меру будущему, можно на­звать «*классическим нигилизмом*». Ницше характеризует этим наименованием свою собственную «метафизику» и понимает ее как «противодвижение» (Gegenbewegung) всей предыдущей. Тем самым термин «нигилизм» утрачи­вает одно лишь нигилистическое значение в смысле разру­шения и уничтожения прежних ценностей, простой ничтожности сущего и бесперспективности человеческой ис­тории.

Нигилизм в его классическом варианте теперь означает освобождение *от* прежних ценностей как свободу *для* их переоценки. Наряду с ведущим словом «нигилизм» фраза о «переоценке всех прежних ценностей» является для Ниц­ше еще одним *основным* *положением*, через которое его ос­новная метафизическая позиция получает свое место и оп­ределение в истории западной метафизики.

Говоря о «переоценке ценностей», мы имеем в виду, что место прежних ценностей занимают какие-то другие, од­нако для Ницше «переоценка» означает, что не только прежние ценности утрачивают силу, но и само «место» для них исчезает. Это значит, что изменяются вид и направле­ние утверждения новых ценностей, а также определение их сущности. Впервые в вопросе о переоценке речь заходит о бытии как ценности, и вместе с тем метафизика становит­ся размышлением о ней. Это изменение помимо прочего означает, что не только обесцениваются прежние ценно­сти, но и, прежде всего, *искореняется потребность* в ценно­стях прежнего вида, находящихся на прежнем месте, а именно в области сверхчувственного. Надежнее всего ис­коренение прежних потребностей достигается воспитани­ем, заставляющим все сильнее забывать прежние ценно­сти, а также упразднением прежней истории путем *пере*-писывания ее основных черт. «Переоценка прежних цен­ностей» — это прежде всего изменение прежнего принци­па утверждения этих ценностей и «взращивание» потреб­ностей в новых ценностях.

Если такую переоценку необходимо не только совер­шить, но и обосновать, тогда для этого необходим «новый принцип», то есть установление того, откуда сущее в его целом вновь определяется как полагающее меру. Если же истолкование сущего в целом не должно совершаться на основании заранее утвержденного *над* ним сверхчувствен­ного мира, тогда новые ценности и их нормативный харак­тер можно черпать только из самого сущего, а оно, таким образом, требует нового истолкования, через которое его основная особенность претерпевает определение, делающее эту особенность способной выступать «принципом» составления перечня новых ценностей и мерилом вы­страивания соответствующей иерархии.

Если обоснование истины о сущем в целом составляет сущность метафизики, тогда переоценка всех ценностей как обоснование принципа нового их утверждения есть метафизика в себе. В качестве основной особенности су­щего в целом Ницше постигает и утверждает то, что он на­зывает «волей к власти». Это понятие не только очерчивает то, *что есть* сущее в его бытии: словосочетание «воля к власти», которое со времен Ницше не раз входило в оби­ход, для него самого содержит в себе истолкование *сущно­сти власти*. Всякая власть является властью только в той мере, в какой она стремится стать еще большей, и до тех пор, пока она к этому (то есть к самовозрастанию) устрем­ляется. Власть может удерживаться в себе самой, то есть в своей сущности, только благодаря тому что она идет выше уже достигнутых ступеней власти, то есть превозмогает и превосходит себя самое или, как мы говорим, *сверхвластвует* (übermächtigt) над собою же. Как только власть засты­вает на какой-то ступени своего возрастания, она сразу же превращается в безвластие. «Воля к власти» никогда не оз­начает «романтического» желания безвластного заполу­чить власть, не означает устремления безвластного к захва­ту власти — она означает самополномочие власти к сверх­властвованию над самой собой.

«Воля к власти» одновременно характеризует основную особенность сущего и сущность власти. Вместо «воли к власти» Ницше часто говорит о «силе», и это легко может привести к недоразумению. Тот факт, что основную осо­бенность сущего он понимает как волю к власти, не явля­ется выдумкой и произволом фантазера, гоняющегося за своими химерами. Это глубинный опыт *мыслителя*, то есть опыт одного из тех одиночек, у которых нет выбора, кто должен выразить, что *есть* сущее в истории его бытия. Все сущее, поскольку оно *есть* и есть *так*, как оно есть,— «воля к власти». Этим наименованием обозначается об­ласть, из которой исходит и куда возвращается всякое полагание новых ценностей. Однако согласно сказанному их утверждение не только потому является «переоценкой всех прежних ценностей», что на место этих ценностей в каче­стве высшей оно ставит власть, а прежде всего потому, что сама власть, и *только она*, полагает новые ценности, сохра­няет их значимость и решает вопрос о возможном оправда­нии такого полагания. Если все сущее есть воля к власти, тогда «имеет» ценность и «есть» ценность как таковая толь­ко то, что власть совершает в своей сущности. Однако власть есть власть только как возрастание власти. Чем глу­биннее власть является властью и чем сильнее все сущее определяет только она одна, тем решительнее она не при­знает ничего вне себя самой как ценное и значимое. Это означает, что воля к власти как принцип полагания новых ценностей не терпит никакой иной цели, кроме сущего в целом. Но поскольку все сущее как воля к власти, то есть как никогда не прекращающееся сверхвластвование над собой, должно быть *постоянным «становлением»*, а это по­следнее никогда не может иметь никакой «цели», кроме своего «вперед» и «дальше», и постоянно, будучи вовле­ченным в возрастание власти, возвращается только к нему, сущее в целом как это властное становление тоже должно вновь и вновь возвращаться и приносить с собой то же са­мое.

Поэтому основная особенность сущего как воли к вла­сти одновременно определяется как «вечное возвращение того же самого». Так мы приходим к еще одному основно­му положению ницшевской метафизики и к тому же от­мечаем важный момент: только из достаточно глубоко по­нятой сущности воли к власти становится ясно, почему бытие сущего в целом должно быть вечным возвращени­ем того же самого. И наоборот: только из сущности веч­ного возвращения того же самого можно постичь сокро­венную глубину и необходимость воли к власти. «Воля к власти» говорит о том, *что* есть сущее согласно своей «сущности» (состоянию). «Вечное возвращение того же самого» говорит о том, *как* должно быть сущее такой сущ­ности в целом.

Остается обратить внимание на один решающий мо­мент, а именно на то, что вечное возвращение того же самого Ницше должен был осмыслять *до* воли к власти. Самая главная мысль продумывается первой.

Когда Ницше сам заостряет внимание на том, что бытие как «жизнь» есть, в сущности, «*становление*», под этим гру­бым понятием «становления» он подразумевает не беско­нечное продвижение вперед к какой-то неведомой цели и не беспорядочное и неистовое брожение разнузданных ин­стинктов. Смутное и избитое «становление» означает сверхвластвование власти как сущности власти, которая властно и в своем роде постоянно возвращается к себе са­мой.

В то же время вечное возвращение того же самого дает самое глубокое истолкование «классического нигилизма», который безоговорочно уничтожил всякую цель, находя­щуюся вне или над сущим. Для такого нигилизма фраза «Бог мертв» означает не только безвластие христианского Бога, но и безвластие всего сверхчувственного, которому человек должен и мог бы подчиниться. Это безвластие оз­начает распад всего прежнего порядка.

Поэтому переоценка всех прежних ценностей ставит пе­ред человеком поистине безграничную задачу: не сковывая себя никакими условиями, от себя самого, через себя само­го и над самим собой утвердить «новые стяги», под которы­ми необходимо по-новому упорядочить все сущее в его це­лом. Так как «сверхчувственное», «потустороннее» и «небо» изничтожены, остается только «земля». Поэтому новый порядок должен представлять собой безусловное господство чистой власти над Землей, осуществляемое че­ловеком, причем не всяким человеком и, конечно же, не прежним человечеством, живущим среди прежних ценно­стей. Но тогда каким же?

Нигилизм, то есть переоценка всех прежних ценностей, совершающаяся посреди сущего как воли к власти и перед лицом вечного возвращения того же самого, приводит к тому, что новое полагание сущности человека становится необходимым. Однако так как «Бог мертв», все, что долж­но стать для него мерой и средоточием, может быть лишь самим человеком: речь идет о «*типе*», «образе» того чело­вечества, которое берет на себе задачу переоценки всех ценностей, исходя из одной только воли к власти, и наме­ревается вступить в безраздельное господство над Землей. Классический нигилизм, который в качестве переоценки всех прежних ценностей постигает сущее как волю к вла­сти и единственной «целью» может признать только вечное возвращение того же самого, должен покончить с самим человеком, а именно с прежним человеком, и утвердить как мерило некий образ «сверхчеловека». Поэтому в «Заратустре» (во втором разделе четвертой части — «О высшем человеке») говорится: «Ну что ж! Так тому и быть! Высшие люди! Только теперь закружилась гора человеческого буду­щего. Бог умер: теперь хотим *мы*, чтобы жил сверхчеловек» (VI, 418).

Сверхчеловек есть высшая форма чистейшей воли к вла­сти, то есть единственной ценности. Сверхчеловек, безус­ловное господство чистой власти, есть «смысл» (цель) единственного будущего, то есть «земли». «Не „человече­ство", а *сверхчеловек* — вот *цель*!» («Der Wille zur Macht», n. 1001-1002). Согласно Ницше, сверхчеловек — это не просто преумножение прежнего человека, а та в высшей степе­ни строгая форма человеческого рода, которая как безус­ловная воля к власти на разных уровнях начинает властво­вать в каждом человеке, тем самым делая его причастным сущему в целом, то есть воле к власти, и как истинно «су­щее» приближает его к действительности и «жизни». Сверхчеловек просто оставляет позади себя человека прежних ценностей, «*переходит*» его и переносит оправда­ние всяческих прав и полагание всяческих ценностей в сферу властвования чистой власти. Всякое действование и свершение как таковые действенны и совершительны только в той мере, в какой они способствуют укреплению, взращиванию и возрастанию воли к власти.

Перечисленные пять основных положений («ниги­лизм», «переоценка всех прежних ценностей», «воля к вла­сти», «вечное возвращение того же самого», «сверхчело­век») показывают метафизику Ницше лишь в *одном* ракур­се, но тем не менее определяющем целое. Таким образом, его метафизику можно понять тогда и только тогда, когда все, названное в упомянутых пяти положениях, осмысляется, то есть сущностно переживается, в его изначальном и пока лишь слегка проглядывающем единстве. Следова­тельно, то, что Ницше понимает под «нигилизмом», мож­но постичь только тогда, когда мы одновременно и взаи­мосвязанно постигаем, что же собой представляют «пере­оценка всех прежних ценностей», «воля к власти», «вечное возвращение того же самого» и «сверхчеловек». Соответст­венно, двигаясь в обратном направлении, можно на осно­вании достаточного понимания природы нигилизма под­готовить почву для познания сущности переоценки, сущ­ности воли к власти, сущности вечного возвращения того же самого и, наконец, сущности сверхчеловека. Такое зна­ние есть пребывание внутри того мига, который история бытия открыла для нашей эпохи.

Когда мы говорим о «постигнутом», «постижении» и «мышлении», речь, конечно же, идет не об одном только тезисном определении того, что необходимо представлять при перечислении приведенных основных положений. В данном случае постижение означает переживание содер­жащегося в названных тезисах знания в его существе и тем самым узнавание того, в каком миге сокрытой истории За­пада мы «стоим»: *стоим* ли мы в нем, падаем ли, или, быть может, уже лежим. Быть может, мы о чем-то не догадыва­емся, что-то нас не затрагивает, и мы просто предаемся од­ним лишь иллюзиям повседневного мнения и привычного делания и не выходим за пределы собственной персоны. Подлинно осмысляющее знание не является одним лишь «абстрактным учением», которое только потом приводит к практическому отношению. Такое знание есть *установка*, которую удерживает не какое-то сущее, а само бытие удер­живает ее в этом сущем.

Поэтому осмыслять «нигилизм», не значит иметь о нем «одни только голые мысли», занимая позицию стороннего наблюдателя. Осмыслять «нигилизм» — значит быть в том, в чем все поступки и все действительное этого периода за­падной истории обретают свое пространство и время, свое основание и глубины, свои пути и цели, свой порядок и оправдание, свою достоверность и неясность, одним сло­вом, свою «истину».

Сама необходимость осмыслять сущность «нигилизма» в связи с «переоценкой всех ценностей», «волей к вла­сти», «вечным возвращением того же самого» и «сверхчеловеком» уже дает основание предположить, что эта сущ­ность в себе многозначна, многомерна и многообразна. Поэтому термин «нигилизм» можно употреблять по-раз­ному. Можно злоупотреблять им, используя его как пус­тое модное словцо, которое в одно и то же время отпуги­вает, навлекает дурную славу и скрывает от носящегося с ним пустоту его собственных мыслей. Можно постичь всю тяжесть того, что это слово означает в понимании *Ницше*, а оно означает осмысление истории западной метафизики как основания нашей собственной истории и, следовательно, принятия наших будущих решений. Нако­нец, мы можем еще глубже осмыслить, что же сам Ницше понимал под этим словом, если постигнем его «классиче­ский нигилизм» как нигилизм, *«классичность» которого заключается в том, что он неумышленно всеми силами сопротивляется познанию своей сокровенной сущности*. Тогда классический нигилизм раскрывается как такое заверше­ние нигилизма, в котором он считает себя свободным от необходимости осмыслять как раз то, что составляет его сущность, а именно nihil, ничто,— как пелену истины бы­тия сущего.

Свое познание природы европейского нигилизма Ниц­ше не изложил в том целостном контексте, который, быть может, представлялся его внутреннему взору: чистой фор­мы его мы не знаем и никогда не сможем «обнаружить» в сохранившихся отрывках.

Тем не менее в сфере своего собственного мышления подразумеваемое под именем «нигилизма» Ницше проду­мал во всех существенных направлениях, видах и на всех уровнях и изложил эти мысли в записях разного объема и выразительности. Одна их часть, выбранная *произвольно* и *случайно*, впоследствии была собрана в книгу, которая после смерти Ницше стала известной под названием «Воли к власти». Представленные в ней отрывки по своему ха­рактеру очень разные: это размышления и осмысления, определения понятий и тезисы, призывы и предсказания, наброски, требующие дальнейшего развития и краткие положения. Эти *избранные отрывки* разделены на четыре книги с соответствующими заголовками, хотя в ходе та­кого деления они нисколько не связывались со временем их первой записи или временем переработки (с учетом книги, появившейся в 1906 г.), но нанизывались друг на друга согласно неясному и даже, по-видимому, никак не обоснованному плану издателей. В такой «книге» смысловые ходы, относящиеся к самым разным периодам времени и различным уровням и перспективам вопрошания, произвольно и необдуманно сводились воедино и просто нагромождались друг на друга. Все, опубликован­ное в этой «книге», принадлежит Ницше, и тем не менее сам он никогда именно *так* это не продумывал.

Все отрывки пронумерованы (с 1 по 1067) и благодаря такой нумерации их легко отыскать в любом издании. Первая книга («Европейский нигилизм») вбирает в себя отрывки с 1 по 134. Здесь мы не будем обсуждать, в какой мере (быть может, с таким же или даже большим правом) другие отрывки, появившиеся в следующих разделах или вообще не представленные в данной книге, подходят под заголовок «Европейский нигилизм», ибо мы хотим осно­вательно продумать *ницшевские* мысли о нигилизме как знание мыслителя, своей мыслью обращенного в миро­вую историю. Такие мысли никогда не предстают как простое воззрение отдельного человека и еще меньше их можно назвать «выражением своего времени», о чем так часто любят говорить. Мысли человека такой величины, каков Ницше, несут в себе отголосок еще не познанной истории бытия, звучащий в слове, воспринимаемом ис­торическим человеком как «язык», на котором он разго­варивает.

Мы, люди сегодняшние, так и не знаем, почему Ниц­ше сам не открыл нам сокровенную глубину своей метафизики, почему она остается сокрытой в его наследии, остается *до сих пор*, хотя в главном это наследие (правда, представленное в такой форме, которая допускает его весьма превратное истолкование), стало нам доступ­ным.

**Нигилизм как «обесценение высших ценностей»**

После того, что мы сказали о структуре книги «Воля к власти», мы сразу же понимаем, что нам нельзя прорабаты­вать отдельные записи в соответствии с их нумерацией. Мы начнем бродить взад и вперед по предложенному изда­телями тексту, мешая между собой мысли, относящиеся к различным периодам времени, то есть к разным уровням и направлениям вопрошания и сказывания. Вместо этого мы выберем лишь некоторые отрывки, а критерий нашего вы­бора будет трояким:

1. Отрывок должен относиться к периоду самого светло­го и острого понимания, то есть к двум последним годам — 1887 и 1888.

2. Отрывок по возможности должен содержать в себе сущностное ядро нигилизма, достаточно полно его разъяс­нять и показывать во всех существенных отношениях.

3. Отрывок должен быть таким, чтобы разбирательство с мыслями Ницше о нигилизме проводилось на соответст­вующей почве.

Эти три условия выбраны не произвольно: они вытека­ют из *сущности* основной метафизической позиции Ниц­ше, определяемой раздумьями над началом, ходом и завершением западноевропейской метафизики в целом.

Размышляя о природе европейского нигилизма, мы не стремимся к полному перечислению и рассмотрению всех высказываний Ницше на эту тему. Мы хотели бы постичь глубинную сущность истории, характеризуемой именем нигилизма, чтобы таким образом приблизиться к бытию того, что подлинно есть. Если иногда мы обращаемся к параллельным высказываниям и вообще перекликающимся записям, мы всегда должны помнить о том, что они по большей части берут начало в другой плоскости мышления и только тогда раскрывают все свое содержание, когда соопределяется и эта незаметно сместившаяся плоскость. Важно не то, знаем ли мы все «места», относящиеся к «теме» нигилизма: существенно важным остается тот мо­мент, что, анализируя их, мы обнаруживаем четкое отно­шение к тому, о чем они говорят.

Трем названным условиям удовлетворяет отрывок под номером 12. Он появился между ноябрем 1887г. и мартом 1888г. Отрывок имеет заголовок «Крушение космологиче­ских ценностей» (XV, 148-151). К нему мы прибавляем еще два отрывка: 14 и 15 (XV, 152 f.; весна—осень 1887г.). Свое размышление мы начинаем с рассмотрения записи, которая относится к тому же периоду времени и которую издатели с полным правом поместили в начало книги (XV, 145). Она гласит:

«Что означает нигилизм? *То, что высшие ценности утра­чивают свою ценность*. Нет цели, нет ответа на вопрос „за­чем"?»

В этой короткой записи содержится вопрос, ответ на него и разъяснение этого ответа. Вопрос касается сущно­сти нигилизма. Ответ гласит: «*То, что высшие ценности ут­рачивают свою ценность*». Из этого ответа мы тотчас узнаем самое решающее, что необходимо знать для полного пони­мания нигилизма: нигилизм есть *процесс*, процесс обесце­нения, ценностного оскудения высших ценностей. Однако такая характеристика нигилизма не решает вопроса о том, исчерпывается ли этим его сущность. Когда ценности обесцениваются, они разрушаются в самих себе, пережи­вают крушение. Каков характер этого процесса «круше­ния» «высших ценностей», в какой мере это процесс — *исторический* и даже основной в нашей западноевропейской истории, каким образом он составляет историчность на­шей собственной эпохи — все это мы поймем только в том случае, если прежде узнаем, что такое «ценность» вообще, в какой мере существуют «верховные» («высшие») ценно­сти и *каковы* они по своей природе.

Правда, в разъяснении поставленного вопроса уже со­держится указание в этом направлении. Обесценение цен­ностей и, стало быть, нигилизм заключаются в том, что отсутствует «цель». Тем не менее вопрос остается: почему «цель» и для чего «цель»? Какова внутренняя связь между ценностью и целью? В разъяснении сказано: «Нет ответа на вопрос „зачем"?». Спрашивая «зачем?», мы задаем во­прос «зачем нечто существует так-то и так-то?». Ответ ука­зывает на то, что мы называем «основанием». Но вопрос задается снова: «Почему должно быть основание? Для чего и как основание является основанием? Как оно существу­ет — его причина? Какова внутренняя связь между основанием и ценностью?».

Уже из начального указания на сущностную взаимосвязь между «нигилизмом» и «переоценкой» всех прежних, а именно высших, ценностей можно видеть, что в мышлении Ницше понятие ценности играет ведущую роль. Влия­ние его произведений привело к тому, что понятие ценно­сти стало расхожим. Мы говорим о «жизненных ценностях» народа, о «культурных ценностях» нации, говорим о том, что необходимо защищать и спасать высшие ценности человечества. Мы слышим о том, что какие-то «значитель­ные» ценности были спрятаны в надежном месте, и пони­маем, что, например, речь идет о защите произведений ис­кусства от бомбардировок. В данном случае «ценности» равнозначны материальным благам. «Благом» является су­щее, которое имеет определенную «ценность»; благо есть благо по причине его ценности, оно есть нечто такое, в чем ценность опредмечивается, то есть предстает как «ценный предмет».

Но что такое ценность? Свободу народа, например, мы понимаем как «ценность», однако по существу мыслим ее как благо, которым обладаем или не обладаем. Но свобода могла бы и не быть для нас благом, если бы прежде как та­ковая не была ценностью, не имела бы чего-то такого, что мы оцениваем как нечто действенное, как нечто значимое, как то, от чего многое «зависит». Ценность есть нечто зна­чащее, и только значимое есть ценность. Но что такое «значимость»? Значимо то, что играет определяющую роль. Остается вопрос: потому ли значима ценность, что она является определяющей, или она может определять только потому, что значима? Если верно последнее, тогда снова возникает вопрос: что мы имеем в виду, когда гово­рим, что ценность значима? Нечто значимо потому, что оно есть ценность, или оно есть ценность, потому что зна­чимо? Что такое сама ценность в ее значимости? «Значи­мость» — не ничто, скорее, она есть способ того, каким об­разом ценность (причем именно как ценность) «*есть*». Значимость есть способ *бытия*. Ценность существует толь­ко в ценностном бытии.

Вопрос о ценности и ее сущности коренится в вопросе о бытии. «Ценности» только там *доступны* и способны опре­делять меру, где нечто оценивается, где чему-то одному от­дается предпочтение перед другим или, напротив, не отда­ется. Такое оценивание совершается только там, где дейст­вительно «стόит» установить отношение *к* чему-либо. Только здесь вы-является нечто такое, к чему вновь и вновь, в начале и в конце, возвращается каждое отноше­ние. Что-либо оценивать, то есть удерживать как ценное, значит в то же время *направлять* себя в соответствии с ним. Это направление себя «*в соответствии*» уже определило в себе «*цель*», и поэтому сущность ценности находится во *внутренней* взаимосвязи с сущностью цели. И снова мы на­талкиваемся на коварный вопрос: потому ли нечто являет­ся целью, что оно есть ценность, или нечто становится ценностью только в той мере, в какой оно полагается как цель? Быть может, это «или—или» остается наброском еще не поставленного в полной мере вопроса, который еще не вышел на уровень, делающий его достойным вопрошания.

То же самое можно сказать и о взаимоотношении ценно­сти и причины. Если ценность есть то, вокруг чего все во всем постоянно вращается, тогда она одновременно пред­стает и как то, в чем обосновывается все, что вращается во­круг нее и в ней обретает свое пребывание и постоянство. Здесь опять возникает тот же самый вопрос: потому ли что-либо становится основанием, что оно действенно как цен­ность, или оно достигает ценностной значимости потому, что является основанием? Быть может, и здесь «или—или» дает осечку, потому что сущностные ограничения «ценно­сти» и «основания» нельзя расположить в одной и той же плоскости определения.

Как бы не решались эти вопросы, по меньшей мере, в общих чертах вырисовывается внутренняя взаимосвязь Ценности, цели и основания.

Однако остается неясным самое ближайшее, а именно вопрос о том, почему с конца прошлого столетия и далее ницшевская мысль о ценности начинает широко властвовать над «мировоззренческим» мышлением. Ведь на самом деле роль этой мысли *ни в коей мере не является чем-то само собой разумеющимся*. На это указывает хотя бы исто­рическое напоминание о том, что только со второй поло­вины XIX века мысль о ценности заявляет о себе в четко выраженной форме и обретает господство само собой разу­меющейся очевидности. Мы же очень охотно обманываем­ся на этот счет, потому что всякий исторический анализ тотчас берет на вооружение господствующий на данный момент способ мышления и превращает его в некую путе­водную нить, в соотнесении с которой рассматривается и заново открывается уже минувшее. Историки всегда очень гордятся этими открытиями, не замечая, что те были сде­ланы еще до того, как они приступили к своему запоздало­му занятию. Поэтому с появлением мысли о ценности тотчас заговорили и продолжают говорить до сих пор о «куль­турных ценностях» средневековья и «духовные ценностях» античности, хотя в Средние века не было ничего такого, что мы называем «культурой», а в античности — того, что называем «культурой» и «духом». Дух и культура как при­знанные и усвоенные способы человеческого поведения появляются только с наступлением Нового времени, а «ценности» как полагаемые мерила для этого поведения — только с наступлением Новейшего времени. Из этого, од­нако, не следует, что более ранние эпохи были «некультур­ными»: из этого следует только то, что, обращаясь к таким схематическим понятиям, как «культура» и «некультур­ность», «дух» и «ценность», мы никогда не сумеем постичь, например, историю греков в ее подлинной сути.

**Нигилизм, nihil и ничто**

Однако если мы не идем дальше упомянутой записи Ницше, тогда сразу можно задать вопрос по поводу уже сказанного: что общего у нигилизма с ценностями и их обесценением? Ведь согласно своему понятию нигилизм говорит о том, что все сущее есть *nihil*, «ничто», и, по всей вероятности, нечто только в том случае может не иметь *ничего* ценного, если заранее оно в себе есть ничтожествующее и ничто. Определение ценности и оценивание чего-либо как ценностного, ценного или, напротив, лишенного ценности основывается прежде всего на определении того, *есть ли* нечто и *как* оно *есть*, или же оно «ничто». Между nihil, нигилизмом и мыслью о ценности нет никакой необ­ходимой сущностной связи. Но почему же в таком случае нигилизм (без какого-либо обоснования) понимают как «обесценение высших ценностей», как их «крушение»?

Для нас в большинстве случаев в понятие и слово «ни­что», конечно же, привносится ценностная тональность: мы слышим, что нечто лишено ценности. Мы говорим «ничто» в том случае, когда желанное, предполагаемое, ис­комое, требуемое, ожидаемое *не* оказывается в наличии, не *есть*. Если, например, где-нибудь ищут нефтяное месторо­ждение и поиски не дают результата, тогда говорят о том, что «*ничего не нашли*», то есть не нашли предполагавшегося наличествующего и наличествования — не нашли искомо­го сущего. «Ничто» означает неналичность (Nichtvor­handensein), небытие какой-то вещи, сущего. Таким обра­зом, «ничто» и nihil предполагают сущее в его бытии и по­этому являются понятием о бытии, а вовсе не понятием о ценности. (Полезно обратить внимание на одно замечание Якоба Вакернагеля, которое он делает в своих «Лекциях о синтаксисе» (Vorlesungen über Syntax, II. Reihe, 2 Aufl. 1928. S. 272): «В немецком *ничто* (nichts)... полагает слово, кото­рое в готском в форме *waihts*... служит для перевода грече­ской πράγμα»).

Корневое значение латинского nihil, о котором задумы­вались уже римляне (nehilum), не прояснено и до сего­дняшнего дня. Согласно лексическому понятию в случае с нигилизмом каждый раз речь идет о ничто и тем самым в каком-то смысле — о сущем в его небытии. Однако небы­тие сущего имеет силу как отрицание сущего. Обычно мы Думаем о «ничто», имея в виду то или иное, подвергшееся отрицанию. Во время поисков нефти не было «ничего» об­наружено, то есть не было найдено искомое сущее. На во­прос, есть ли нефть, в таком случае отвечают, что ее «нет». Хотя во время этих поисков не было «ничего» обнаружено, однако тем самым ни в коем случае не было обнаружено и «*ничто*», так как его и не искали и, кроме того, его нельзя найти, тем более с помощью буровых вышек и прочих сходных приспособлений.

Позволяет ли ничто отыскать себя или хотя бы искать себя или его совсем не надо искать и находить, потому что оно «есть» *то*, чего мы вообще никогда не теряли?

Здесь «ничто» подразумевает не некое особенное отри­цание какого-то отдельного сущего, а безусловное и пол­ное отрицание всего сущего, сущего в целом, но тогда оно как «отрицание» всего «предметного» само перестает быть каким-либо возможным предметом. Разговор о ничто и размышление о нем предстают как некое «*беспредметное*» начинание, как пустая игра словами, которая, помимо прочего, как будто не замечает, что постоянно находится в вопиющем противоречии с самой собой, так как, что бы она ни выдумывала относительно ничто, она постоянно вынуждена говорить: ничто *есть* то-то и то-то. Даже тогда, когда мы только говорим, что ничто «*есть*» ничто, говорим «о» нем в ракурсе «есть» и делаем его сущим, приписываем ему то, в чем ему следует отказать.

Никто не станет отрицать, что такие «рассуждения» вполне доходчивы и «убедительны» — пока мы движемся в сфере легко усвояемого, играем словами и безмыслием. О ничто как противосущности (Gegenwesen) всякому су­щему мы можем сказать только то, что оно «есть» то-то и то-то, однако это «всего лишь» означает как раз то, что и ничто, и даже оно, соотносится с «есть» и остается захва­ченным бытием. Что же значат тогда «бытие» и «есть»? Обыгрывая эти столь ясные, уже порядком избитые и, ка­залось бы, остроумные указания на невозможность сказать что-либо о ничто, не сделав его тут же сущим, начинают необоснованно утверждать, что сущность «бытия» и «есть», которые в разговоре о ничто якобы ошибочно ему приписываются, представляет собой нечто совершенно яс­ное, понятное и не вызывающее никаких вопросов. Кажет­ся, что ты вступил в незамутненное, вполне удостоверен­ное и неколебимое обладание истиной об этих «есть» и «бытие». Такое мнение уже давно прижилось в западноевропейской метафизике. Оно закладывает основу всякой метафизики, и поэтому в большинстве случаев с ничто раз­делываются в одном коротком параграфе. Каждому кажет­ся вполне убедительным, что ничто «есть» противополож­ность всякому сущему.

При ближайшем рассмотрении ничто предстает как *от­рицание* сущего. Отрицание, непризнание, неприятие, негация есть случай, противоположный утверждению. Оба являются основными формами суждения, высказывания, λόγος άποφαντικός. Ничто есть как результат отрицания «логического» происхождения. Однако хотя человек и ну­ждается в «логике», чтобы мыслить четко и гладко, то, что присутствует только в мыслях, не обязательно должно *быть*, то есть наличествовать в действительности как действительное. Ничто, появившееся из отрицания, из непри­знания, есть один только мыслительный образ, абстракт­нейшее из абстрактного. Ничто становится простым и совершенным «пустяком», становится самым ничтожным и, следовательно, тем, что не заслуживает никакого дальней­шего внимания и рассмотрения. Если Ничто есть такое ничтожество, если его попросту нет, то и сущее может нико­гда не погружаться в него, а всё может никогда в нем не растворяться; тогда процесса уничтоживания (Nichts­werden) просто не существует, а значит «нигилизм» — ил­люзия.

Если бы дело обстояло именно так, тогда мы могли бы считать западноевропейскую историю спасенной и просто покончили бы со всякими мыслями о «нигилизме». Но, может быть, на самом деле с нигилизмом все обстоит не­сколько иначе. Быть может, ситуация все еще такова, ка­кой ее нарисовал Ницше в своей «Воле к власти»: «Ниги­лизм стоит у дверей: откуда идет к нам этот ужаснейший из гостей?» («Der Wille zur Macht», n. 1.1885-1886). Во втором афоризме предисловия читаем: «То, о чем я рассказываю, есть история двух ближайших столетий».

Спору нет, расхожее мнение и прежнее убеждение фило­софии не лишены оснований: ничто не есть «сущее», оно вовсе не является «предметом». Однако вопрос не исчер­пывается выяснением того, не «*есть*» ли все-таки каким-то образом это непредметное, поскольку оно определяет бытийствование бытия. Вопрос в другом: не получается ли так, что то, что не есть предмет и никогда не может быть та­ковым, «есть» *вообще ничто*, а ничто, в свою очередь — не­что «ничтожное». Вопрос в том, не заключаются ли глубо­чайшая сущность нигилизма и сила его господства как раз в том, что ничто воспринимается только как нечто ни­чтожное, нетствующее (Nichtiges), а нигилизм — как обо­жествление одной лишь пустоты, как отрицание, которое можно сразу же возместить мощным утверждением.

Вероятно, сущность нигилизма состоит в том, что во­прос о ничто *не* воспринимают серьезно. Он остается не­раскрытым, и мы продолжаем упрямо придерживаться ста­рой схемы «или—или». Мы говорим под возгласы всеоб­щего одобрения: ничто «есть» *или* «нечто» совершенно ничтожное, *или* оно должно быть сущим, но так как ясно, что оно никогда не может быть сущим, то остается принять только первое, а именно мысль о том, что оно представляет собой совершенно ничтожное. Кто может устоять перед этой напористой «логикой»? «Логика» вызывает всяческое почтение, но искусство правильного мышления только в том случае можно призвать как судью, говорящего послед­нее слово, если прежде установлено, что все то, *что* соглас­но правилам «логики» должно мыслиться «правильно», ис­черпывает собою все мыслимое, требующее осмысления и заданное мышлению. Вдруг ничто на самом деле не есть сущее, но в то же время никогда не является только ни­чтожным? Что если упомянутая схема «или—или» не в пол­ной мере ставит *вопрос* о сущности ничто? Что если *отсут­ствие* этого развернутого вопроса о сущности ничто явля­ется *причиной* того, что западноевропейская метафизика впадает в нигилизм? В таком случае нигилизм, пережитый и постигнутый исконнее и глубже, является той историей метафизики, которая устремляется навстречу основной метафизической позиции, в коей ничто в его сущности не только *не может* быть понято, но больше *не хочет* быть по­стигнуто. Тогда нигилизм означает принципиальное нераздумье (Nichtdenken) над сущностью ничто. Быть может, в этом и кроется причина того, что сам Ницше был вынужден войти в «завершенный» (с его точки зрения) нигилизм. Хотя он осмысляет его как движение прежде всего запад­ноевропейской истории Нового времени, он не может мыслить сущность ничто, потому что просто не может по­ставить вопрос об этом, и потому должен стать классиче­ским нигилистом, выражающим ту историю, которая те­перь и совершается. Ницше постигает и переживает ниги­лизм, потому что сам мыслит нигилистически. Его понятие нигилизма само есть нигилистическое понятие. Несмотря на все свои прозрения он не может постичь потаенную сущность нигилизма, потому что с самого начала понимает его *только* в ракурсе мысли о ценностях как про­цесс обесценения высших ценностей. Ницше вынужден понимать нигилизм именно так, потому что, оставаясь в русле и сфере западноевропейской метафизики, он домыс­ливает ее до конца.

Осмысляя нигилизм как процесс обесценения высших ценностей, Ницше делает это вовсе не потому, что мысль о ценности играет какую-то роль в ходе его собственного философского формирования, в его «частных» воззрениях и оценках. Мысль о ценности играет роль в его мышлении потому, что он мыслит *метафизически*, в русле истории метафизики, а в ней, то есть в самом средоточии западноев­ропейской философии, мысль о ценности не случайно по­лучила преимущество. В понятии ценности таится поня­тие бытия, которое предполагает истолкование сущего как такового в целом. В мысли о ценности ненамеренно ос­мысляется сущность бытия в определенном и необходи­мом отношении, а именно в его не-сущности. К этому мы еще вернемся.

**Космология и психология у Ницше**

Рассмотренная нами запись (n. 20) впервые знакомит нас с нигилистически осмысленной сущностью нигилиз­ма, а также указывает направление, в котором Ницше его осмысляет. Нигилизм есть процесс обесценения высших Ценностей. Он является внутренней обоснованностью, законностью этого процесса, той «логикой», в соответствии с которой совершается крушение высших ценностей сооб­разно ее сущности. Но на чем основывается сама эта за­конность?

Для того чтобы получить самое первое представление о ницшевском понятии нигилизма как обесценении высших ценностей, необходимо разобраться в том, что подразуме­вается под высшими ценностями, в какой мере они содер­жат в себе истолкование сущего, почему дело с необходи­мостью приходит к этому ценностному его истолкованию и какая перемена совершается в метафизике благодаря этому истолкованию. Ответы на эти вопросы мы получим, дав необходимые разъяснения отрывку под номером 12 (XV, 148-151; Nov. 1887-März 1888).

Отрывок озаглавлен как «Падение космологических ценностей», разделен на две неравные по объему части *А* и *В* и снабжен заключительным примечанием. Раздел *А* гласит:

«*Нигилизм* как *психологическое состояние* должен будет наступить, во-первых, после поисков „смысла" во всем со­вершающемся, которого в нем нет, в результате чего ищу­щий, в конце концов, падает духом. Тогда нигилизм пред­стает как осознание долгой *траты* сил, как мука „тщетно­сти", неуверенность, отсутствие возможности как-нибудь отдохнуть, на чем-нибудь еще успокоиться — как стыд пе­ред самим собою, как будто самого себя слишком долго *об­манывал*... Этот смысл мог бы заключаться в следующем: „осуществление" некоего высшего нравственного канона во всем совершающемся, нравственный миропорядок; или рост любви и гармонии в общении живых существ; или приближение к состоянию всеобщего счастья; или хотя бы устремление к состоянию всеобщего „ничто" — цель сама по себе все еще есть некоторый смысл. Общее для всех этих видов представлений заключается в понимании того, что нечто должно быть *достигнуто* самим процессом: но вот наступает сознание, что становлением *ничего* не достигает­ся, *ничего* не обретается... Следовательно, разочарование в мнимой *цели* *становления* как причина нигилизма: разоча­рование по отношению к вполне определенной цели или вообще сознание несостоятельности всех доныне сущест­вующих гипотез цели, вбирающих в себя весь путь „разви­тия" (человек *больше не* сотрудник, не говоря уже о том, чтобы он был средоточием всякого становления).

Нигилизм как психологическое состояние наступает, *во-вторых*, тогда, когда во всем совершающемся и подо всем совершающимся предполагается некая *цельность*, *систе­матизация*, даже *организация*: так что душа, жаждущая вос­хищения и благоговения, упивается общим представлени­ем некоторой высшей формы власти и управления (если это душа логики, то достаточно уже абсолютной последо­вательности и реальной диалектики, чтобы примирить ее со всем...). Какое-либо единство, какая либо форма „монизма": и как последствие этой веры — человек, чувст­вующий себя в тесной связи и глубокой зависимости от не­коего бесконечно превышающего его целого, как бы *modus* божества... „Благо целого требует самопожертвования от­дельного"... и вдруг такого „целого" нет! В сущности чело­век теряет веру в свою ценность, если через него не действует бесконечно ценное целое: иначе говоря, он создал та­кое целое, *чтобы иметь возможность веровать в свою собственную ценность*. Нигилизм как психологическое состояние имеет еще *третью* и *последнюю* форму. Если при­нять те два *положения*, что путем становления ничего не достигается и что под всем становлением не царствует та­кое великое единство, в котором индивид мог бы оконча­тельно потонуть, как в стихии высшей ценности, то един­ственным *исходом* остается возможность осудить весь этот мир становления как марево и измыслить в качестве *ис­тинного* мира новый мир, потусторонний нашему. Но как только человек распознает, что этот новый мир он соорудил лишь из психологических потребностей и что он на это не имел решительно никакого права, возникает последняя форма нигилизма, заключающая в себе *неверие в метафи­зический мир*, запрещающая себе веру в *истинный* мир. С этой точки зрения реальность становления признается *единственной* реальностью и воспрещаются всякого рода окольные пути к скрытым мирам и ложным божествам, но, с другой стороны, *этот мир, отрицать который уже более* *не хотят, становится невыносимым...* Что же в сущности произошло? Сознание *отсутствия всякой ценности* было достигнуто, когда стало ясно, что ни понятием „*цели*", ни понятием „*единства*", ни понятием „*истины*" не может быть истолкован общий характер бытия. Ничего этим не достигается и не приобретается; недостает всеобъемлюще­го единства во множестве совершающегося: характер бы­тия не „истинен", а *ложен*... В конце концов нет более ос­нования убеждать себя в бытии *истинного* мира... Короче говоря: категории „цели", „единства", „бытия", посредст­вом которых мы сообщили миру ценность, снова *изыма­ются* нами — и мир кажется *обесцененным*...».

Итак, согласно заголовку речь идет о падении «*космоло­гических*» ценностей, и кажется, что тем самым называется некий *особый* класс ценностей, падение которых и состав­ляет сущность нигилизма. В соответствии со школьным членением метафизики «космология» вбирает в себя осо­бую сферу сущего, а именно «космос» в смысле «природы», Земли и небесных светил, растений и животных. От «кос­мологии» отличается «психология» как учение о душе и духе и особенно о человеке как свободном разумном суще­стве. Наряду с психологией и космологией, а также превы­шая их, о себе заявляет «теология», причем не как церков­ное истолкование библейского откровения, а как «рацио­нальное» («естественное») истолкование библейского учения о Боге как первопричине всего сущего, природы и человека, его истории и ее свершений. Однако подобно тому как часто приводимое положение, согласно которому «*anima* *naturaliter* *christiana*», вовсе не является совершенно бесспорной «естественной» истиной, но, напротив, пред­стает как истина *христианская*, естественная теология об­ретает основание своей истины только в библейском уче­нии о том, что человек сотворен Богом-Творцом, который и наделил его знанием о себе самом. Но поскольку естест­венная теология как философская дисциплина не может считать источником своих истин Ветхий Завет, ее содержа­ние с необходимостью оскудевает до простого высказыва­ния о том, что мир должен иметь первопричину. Тем са­мым, однако, вовсе не доказывается, что эта первопричина есть «Бог», если допустить, что Бога вообще можно свести до уровня предмета доказательства. Понять сущность этой рациональной теологии важно потому, что западноевро­пейская метафизика по своей природе *теологична*, причем даже там, где она отмежевывается от церковной теологии.

«Космология», «психология» и «теология» (или триада природы, человека и Бога) описывают ту сферу, в которой движется все западноевропейское представление (Vorstellen), когда оно осмысляет сущее в целом по способу метафизики. Поэтому, читая заголовок «Падение космо­логических ценностей», мы сразу можем предположить, что здесь Ницше из трех обычных областей «метафизики» особо выделяет область космологии, однако такое предпо­ложение неверно. В данном случае космос означает не «природу», в отличие от человека и Бога: «космос» означа­ет здесь то же самое, что и «мир», а мир означает сущее в целом. «Космологические ценности» не представляют собой некий особый класс ценностей, соупорядоченный с другими ценностями или даже превосходящий их. Они оп­ределяют то, «к чему она [человеческая жизнь] принадле­жит, „природу", „мир", всю сферу становления и непосто­янства» («Zur Genealogie der Moral», VII, 425; 1887); они обозначают некое широчайшее кольцо, охватывающее все, что есть и становится. Вне их и над ними ничего нет. Нигилизм как обесценение *высших* ценностей есть паде­ние *космологических* ценностей. В данном отрывке, если мы правильно понимаем его заголовок, речь идет о сущно­сти нигилизма.

Раздел под буквой *А* распадается на четыре абзаца, при­чем четвертый подытоживает основное содержание трех первых, подытоживает то, что, собственно, означает паде­ние космологических ценностей. Раздел под буквой *В* в перспективе указывает на важные результаты этого паде­ния. Он показывает, что сам космос при этом не рушится: он только освобождается от оценки себя самого через прежние ценности и становится доступным для утвержде­ния новых ценностей. Поэтому нигилизм ни в коем случае не ведет в ничто. Падение ценностей не есть одно лишь крушение. На то, что должно произойти, чтобы нигилизм привел к спасению и новому обретению сущего в целом, намекает итоговое замечание ко всему отрывку.

Три первые абзаца первого раздела начинаются одина­ково — во всех трех говорится: «*нигилизм как психологиче­ское состояние*»; и далее соответственно: «должен будет на­ступить», «наступает, *во-вторых*, тогда», «имеет еще *тре­тью* и *последнюю* форму». Для Ницше нигилизм есть скрытый основной закон всей западноевропейской исто­рии, но в этом отрывке он недвусмысленно определяет его как «психологическое состояние». Отсюда возникает во­прос о том, что он понимает под «психологическим» и «психологией». «Психология» для Ницше — не естествен­нонаучное, экспериментальное исследование душевных процессов, уже практиковавшееся в его время, смоделиро­ванное по образцу физики и связанное с физиологией: ис­следование, в ходе которого чувственные восприятия и их телесные условия определяются как основные элементы этих процессов по образцу химических элементов. Равным образом для него «психология» не означает и изучения «бо­лее высокой душевной жизни» и этапов ее развития в смысле исследования каких-то фактов среди прочих; не означает она и «характерологии» как учения о различных человеческих типах. Ницшевское понятие психологии можно было бы толковать как некую «антропологию», при условии что эта «антропология» означает *философское* вопрошание о сущности человека в ракурсе его существен­ных отношений к сущему в целом. Тогда эта «антрополо­гия» предстает как «метафизика» человека, однако даже тогда мы не постигаем всей сути ницшевской «психоло­гии» и «психологического». Его «психология» никоим об­разом не ограничивается человеком, но и не расширяется до одних лишь растений и животных. «Психология» есть вопрошание о «психическом», то есть о живом в смысле той жизни, которая определяет все становление в значении «*воли к власти*». Поскольку эта воля является основной особенностью всего сущего, а истина о сущем как таковом в его целом называется метафизикой, то ницшевская «пси­хология» равнозначна метафизике. Тот факт, что метафи­зика становится «психологией», в которой «психология» *человека*, конечно, имеет явное преимущество, находит свое обоснование уже в самой сущности новоевропейской метафизики.

Эпоха, которую мы называем Новым временем и в завершение которой теперь начинает вступать западноевро­пейская история, определяется тем, что человек становит­ся мерой и средоточием всего сущего. Человек находится в основе всего сущего, то есть в основе всякого опредмечи­вания (Vergegenständlichung) и всякой представимости (Vorstellbarkeit): он есть subiectum. Как бы резко Ницше ни выступал против *Декарта*, философия которого лежит в основе всей новоевропейской метафизики, он выступает против него только потому, что Декарт *еще* не утвердил че­ловека *окончательно* и достаточно *решительно* как sub­iectum. Представление субъекта как ego, как «Я», то есть, так сказать, «эгоистическое» истолкование, для Ницше оказывается еще не достаточно субъективистским. Только в учении о сверхчеловеке как учении о безусловном пер­венстве человека во всем сущем метафизика Нового време­ни достигает предельного и совершенного определения своей сущности. В этом учении Декарт празднует свой наивысший триумф.

Так как в человеке, а точнее в сверхчеловеке, воля к вла­сти без каких-либо ограничений раскрывает свою чистую властную сущность, «психология» в смысле Ницше, то есть как учение о воле к власти, есть *одновременно* и *прежде всего* область *основных метафизических вопросов*. Поэтому в рабо­те «По ту сторону добра и зла» Ницше говорит: «До сего дня вся психология не могла отделаться от моральных предрассудков и опасений: она не дерзала проникнуть вглубь. По­нимать ее как морфологию и *учение о развитии воли к вла­сти*, как я ее понимаю,— об этом никто еще даже и не заду­мывался». В конце этого раздела Ницше говорит о необхо­димости требовать, чтобы «психологию снова признали властительницей наук, для служения и подготовки которой существуют другие науки. Ибо отныне психология снова стала путем к основным проблемам» (VII, 35 ff.). Мы также можем сказать, что путь к основным проблемам метафизи­ки есть «meditationes» о человеке как subiectum'e. Психология — это именование той метафизики, которая постигает человека, то есть человечество как таковое (а не только от­дельное «я») как subiectum, полагает его как меру и средото­чие, как основание и цель всего сущего. Поэтому когда ни­гилизм понимается как «психологическое состояние», это означает, что речь идет о положении человека в среде суще­го в его целом, о том образе действий, с помощью которого человек полагает себя в отношении к сущему как таковому, а также формирует и утверждает эту связь и тем самым себя самого; это означает не что иное, как способ пребывания человека в истории, причем этот способ определяется из основной особенности сущего как воли к власти. Ниги­лизм, понятый как «психологическое состояние», означает нигилизм, понимаемый как форма *воли к власти*, как то со­бытие, в котором человек историчен.

Коль скоро Ницше говорит о нигилизме как «психоло­гическом состоянии», при разъяснении его сущности он будет двигаться в русле «психологического» и говорить языком «психологии». Это не случайно и потому не явля­ется каким-то внешним способом говорить о том, о чем хо­чешь сказать. Тем не менее в этом языке нам надо суметь расслышать нечто более существенное, потому что он име­ет в виду «космос», сущее в целом.

**Происхождение нигилизма и три его формы**

Итак, в первых трех абзацах 12 отрывка Ницше называет три условия появления нигилизма. Задаваясь вопросом об этих условиях, он стремится выявить *происхождение* ниги­лизма. Здесь «происхождение» означает не одно лишь «от­куда», но и «как», означает тот способ, как нигилизм ста­новится и как он *есть*. «Происхождение» ни в коем случае не подразумевает исторически задним числом вычисляе­мое возникновение. Вопрос о «*происхождении*» нигилизма как вопрос о его «причине» есть не что иное, как вопрос о его сущности.

Нигилизм представляет собой процесс обесценения прежних высших ценностей. Когда эти высшие ценности, наделяющие ценностью все сущее, обесцениваются, тогда обесценивается и основанное на них сущее. Возникает чувство отсутствия всякой ценности, чувство ничтожности всего сущего. Нигилизм как падение космологических ценностей одновременно становится *ощущением* того, что все лишилось своей ценности, становится «психологиче­ским состоянием». Но при каких условиях возникает это состояние? *Во-первых*, нигилизм «должен будет наступить» «после поисков „смысла" во всем совершающемся, кото­рого в нем нет». Таким образом, предусловием для возникновения нигилизма является тот факт, что «во всем совер­шающемся», то есть в сущем в целом мы ищем некий «смысл». Но что Ницше понимает под «смыслом»? От ответа на этот вопрос зависит понимание сущности нигилиз­ма, поскольку нередко Ницше отождествляет его с господ­ством «отсутствия смысла» (см. n. 11). «Смысл» означает то же самое, что и ценность, наряду с «отсутствием смысла» Ницше говорит также об «отсутствии ценности». Тем не менее нет достаточного определения сущности «смысла». Можно сказать, что на самом деле каждый понимает, что такое «смысл», и в сфере повседневного мышления и смут­ного мнения так оно и есть. Однако как только мы обраща­ем внимание на тот факт, что во всем свершающемся чело­век ищет «смысл», как только Ницше указывает нам на то, что эти поиски «смысла» разочаровывают, мы уже не мо­жем обойти стороной вопрос о том, что же здесь подразу­мевается под смыслом, в какой мере и отчего человек ищет его, почему к разочарованию, которое при этом может возникнуть, он не в силах отнестись равнодушно, почему, на­конец, оно затрагивает сами его устои, угрожает ему, про­сто потрясает его.

Здесь «смысл» для Ницше означает то же самое, что и «цель» (ср. первый и четвертый абзацы), и под этим мы подразумеваем «*к чему*» и «*ради чего*» для всякого действия, отношения и события. Ницше перечисляет, каким мог бы быть искомый «смысл», то есть каким он был в историче­ском его осмыслении и каким *еще* остается, претерпев уди­вительные превращения. Это «нравственный миропоря­док», «рост любви и гармонии в общении живых существ», пацифизм, вечный мир, «приближение к состоянию все­общего счастья» как наивысшего счастья для максималь­ного числа людей, «или хотя бы устремление к состоянию всеобщего «ничто», так как даже *это* устремление к *такой* цели все-таки имеет какой-то «смысл», ибо «цель сама по себе все еще есть некоторый смысл». Почему? Потому что в ней есть устремленность, потому что она сама *есть* устремленность. Ничто как цель? Конечно, так как воление, волящее ничто, все еще позволяет воле *волить*. Воля к раз­рушению — все еще воля, и так как воление есть воление-себя-самого, то даже воля к ничто все еще позволяет воле быть *ею самой*, то есть волей.

Человеческая воля «*требует какой-то цели*, и она скорее предпочтет волить *ничто*, чем вообще *не* волить», так как «воля» как воля к власти есть власть к власти или, что то же самое, *воля к воле*, к стремлению превосходить и иметь силу повеления. Волю страшит не ничто, а *неволение*, унич­тожение своей собственной сущностной возможности. Страх перед пустотой неволения, этот «horror vacui» есть «основной факт» человеческой воли, и именно из этого «*основного факта*», согласно которому воля скорее станет *волей к ничто*, чем превратится в *неволение*, Ницше и заим­ствует аргумент для своего тезиса, гласящего, что по своей сути воля есть воля к власти (ср. «Zur Genealogie der Moral», VII, 399; 1887). «Смысл», «цель» и «целеустремленность» суть то, что позволяет воле быть волей, дает ей такую воз­можность. Там, где воля, там не только путь, но прежде цель *для* пути, даже если эта цель «лишь» сама воля.

Но получается, что те безусловные «цели» в истории че­ловека так и не были достигнуты. Всякое усилие и стара­ние, всякое начинание и действование, всякое нахождение в пути, осуществляемое жизнью, всякое продвижение, все «процессы» — одним словом, всё «становление» *ничего* не достигает, *ни к чему* не приходит в смысле *чистого* осущест­вления упомянутых безусловных целей. Ожидание разоча­ровывает, любое усилие кажется лишенным ценности. Возникает сомнение, надо ли вообще полагать какую-то цель для сущего в целом, надо ли искать «смысл». Как быть, если не только усилия, направленные на достижение цели и осуществление смысла, но, быть может, и само это искание и полагание цели и смысла оборачиваются заблу­ждением? В результате сама высшая ценность начинается колебаться, утрачивает бесспорный характер ценности, «обесценивается». «Цель», то есть то, на чем все держится, что *прежде* всего и *для* всего безусловно значимо в себе, высшая ценность, рушится. Мысль о несостоятельности высших ценностей проникает в сознание, и в этом новом сознании изменяется отношение человека к сущему в це­лом и к себе самому.

Нигилизм как психологическое состояние, как «чувст­во» отсутствия ценности сущего в его целом, «*во-вторых*, наступает тогда, когда во всем совершающемся и под всем совершающимся предполагается некая цельность, систе­матизация, даже организация», которая на самом деле не осуществляется. Теперь то, что приводится как высшая ценность сущего в целом, имеет характер «*единства*», при­чем единство здесь понимается как всепроникающее вла­стное единение, упорядочение и членение всего сущего в перспективе единого. В своей сущности это «единство» ка­жется менее сомнительным, чем названные вначале «кос­мологические ценности», «смысл». Однако и здесь мы сра­зу же задаем вопрос о том, в какой мере и почему человек «*полагает*» существование такого «властвующего» и «гос­подствующего» «единства», как такое полагание обосно­вывается, можно ли его вообще обосновать и если нет, то каким образом оно в данном случае законно.

Одновременно возникает следующий вопрос: связано ли (и если да, то каким образом) это «полагание» «единст­ва» для сущего в целом с упомянутым вначале «поиском» «смысла», является ли то и другое одним и тем же, и если да, то почему это одно и то же постигается в различных по­нятиях? То, что человек ищет смысл и полагает высшее единство, пронизывающее все сущее своей властью, мож­но доказать в любое время. Тем не менее уже теперь необ­ходимо не забывать о вопросе: *что же* представляет собой этот поиск и полагание и в чем они имеют свою основу? В конце второго абзаца, где описывается полагание упомя­нутого «единства», для которого Ницше употребляет столь же неясное слово «всеобщность», он указывает на *причину* этого полагания, чтобы тем самым одновременно намек­нуть на то, что же происходит, когда таким образом положенное (Angesetzte) *не* выдерживает критики и *не* исполня­ется. Только тогда, когда целое (Ganze) сущего «действует» через человека и тот оказывается вовлеченным в «единст­во» и может «потонуть» в нем, как в «стихии высшей цен­ности», только тогда человек может считать «*ценностью*» самого себя. Таким образом, заключает Ницше, для того чтобы «*иметь возможность веровать в свою собственную ценность*», человек должен утвердить наличие такой цело­стности и единства всего сущего.

При этом предполагается, что возможность верить в свою собственную «ценность» просто необходима челове­ку. Она необходима потому, что всюду речь идет о его самоутверждении. Для того чтобы человек мог сохранять уве­ренность в своей собственной ценности, он должен утвер­дить высшую ценность для сущего в целом, однако если вера в единство, пронизывающее целое, утрачивается, формируется понимание того, что всем этим действованием и совершением («становлением») ничего не достигает­ся. Что включает в себя это понимание? Оно вбирает в себя не больше и не меньше, как осознание того, что даже это действование и становление являются не чем-то «действи­тельным» и подлинно сущим, но лишь иллюзией. Следова­тельно, это действование есть недействительное. Теперь «становление» кажется не только просто лишенным цели и смысла, но и невесомым в самом себе и потому *недействи­тельным*. Но чтобы несмотря ни на что спасти это недействительное и уверить человека в его собственной ценности, необходимо над «становлением», «изменчивым», недействительным и только кажущимся утвердить «*истинный мир*», где сохраняется непреходящее, которое не затрагива­ется никакими изменениями, не испытывает недостатка и не грозит разочарованием. Ясно, что утверждение этого «истинного мира», мира потустороннего сверхчувственно­го, осуществляется за счет соответствующей оценки по­сюстороннего «мира». В соотнесении с вечностью он низ­водится до некоего быстротечного странствования через область безнадежно бренного, а затраченный на это путе­шествие тягостный труд вознаграждается в вечности, по­скольку он берет свою ценность именно оттуда.

В результате утверждения «истинного мира» как мира в себе сущего, пребывающего над миром ложным как миром изменения и кажимости, возникает «*третья* и *последняя* форма» нигилизма, причем возникает именно тогда, когда человек начинает понимать, что этот «*истинный* мир» («трансцендентное» и потустороннее) он соорудил только из «психологических потребностей». Здесь Ницше не слишком заостряет внимание на этих «потребностях»: он уже говорил о них, когда разъяснял природу утверждения единства и цельности. Для того чтобы человек был уверен в своей самоценности, в сущее в целом необходимо привне­сти некую ценность; чтобы посюсторонний мир можно было вынести, должен существовать мир потусторонний. Но когда человеку становится ясно, что, полагаясь на по­тусторонний «истинный мир», он имеет дело только с са­мим собой и своими «желаниями», что он просто возводит желаемое на уровень в себе сущего, тогда этот таким обра­зом изобретенный «истинный мир» (высшая ценность) на­чинает колебаться.

Теперь речь уже не идет об одном только ощущении от­сутствия ценности и цели становления, дело не оканчива­ется одним только чувством недействительности становления. Теперь нигилизм превращается в четко выраженное неверие в некий мир, утвержденный «над» чувственным и становящимся («физическим»), то есть неверие в некий мета-физический мир. Это неверие в метафизику воспре­щает всякие окольные пути к миру, который якобы нахо­дится «за» или «над» этим миром, и тем самым нигилизм входит в новую стадию. Дело не ограничивается одним лишь чувством отсутствия ценности этого мира становле­ния, а также чувством его недействительности. Когда *сверхчувственный* истинный мир рушится, мир становле­ния предстает как «*единственная* реальность», то есть мир как таковой и к тому же единственный «истинный».

В результате возникает своеобразное промежуточное со­стояние. 1) *Мир* *становления*, то есть здесь и теперь совершающаяся жизнь и ее меняющиеся сферы как *действи­тельные*, нельзя отрицать. 2) Однако этот самый *единст­венно* действительный мир не имеет цели и ценности и потому становится невыносимым. Воцаряется не просто чувство отсутствия ценности действительного, но чувство *растерянности* внутри единственно действительного; нет проникновения в основу этого состояния и в возможность его преодоления.

Уже на основании предыдущего разъяснения раздела *А* можно было догадаться, что здесь Ницше не просто со­поставляет какие-то «три формы» нигилизма. Кроме того, он не ограничивается и одним лишь описанием трех спо­собов утверждения прежних высших ценностей. Мы сразу видим, что три названные формы нигилизма имеют между собой внутреннюю связь и вместе образуют самобытное движение, то есть историю. Хотя Ницше нигде не называ­ет известных в истории и подтверждающихся форм утвер­ждения высших ценностей, нигде не упоминает о ретро­спективно представимых исторических взаимосвязях та­ких утверждений, он тем не менее имеет их в виду. Он хочет показать, каким образом на основании внутренней взаимосвязи этих утверждений нигилизм не только возни­кает, но и становится своеобразной историей, противобор­ствующей однозначно понимаемому историческому со­стоянию. Описание трех «форм» нигилизма он подытожи­вает так:

«— Что же в сущности произошло? Было достигнуто ощущение *отсутствия всякой* *ценности*, когда стало ясно, что ни понятием „*цели*'', ни понятием „*единства*", ни по­нятием „*истины*" не может быть истолкован общий харак­тер бытия. Ничего этим не достигается и не приобретается; недостает всеобъемлющего единства во множестве совершающегося: характер бытия не „истинен", a *ложен*... про­сто больше нет никакого основания убеждать себя в бытии *истинного* мира...».

После этого резюме может сложиться впечатление, что поиск смысла, утверждение единства и восхождение к «истинному» (сверхчувственному) миру являются лишь тремя соупорядоченными истолкованиями «общего характера бытия», при которых каждый раз «ничего не дос­тигается».

Однако на самом деле Ницше почти не интересовала одна лишь констатация видов нигилизма и условий его возникновения, и это подтверждается последним предло­жением упомянутого резюме:

«Короче говоря: категории „цели", „единства", „бы­тия", посредством которых мы привнесли в мир ценность, снова *изымаются* нами — и теперь мир кажется *обесцененным*...».

Прежде чем показать, как в соответствии с этим за­ключительным предложением можно понимать весь от­рывок под буквой *А*, необходимо разъяснить дословный текст этого предложения, причем разъяснить в двух от­ношениях.

**Высшие ценности как категории**

Неожиданно Ницше называет высшие ценности «кате­гориями», не давая, однако, более точного разъяснения этому наименованию и, таким образом, не обосновывая, почему эти ценности можно понимать и как «категории», а те, в свою очередь, можно осмыслять как высшие ценно­сти. Что означает «категория»? Это слово берет начало в греческом языке и известно у нас как иностранное. Напри­мер, мы говорим о том, что кто-то принадлежит к катего­рии недовольных. Мы говорим об «особой категории лю­дей» и понимаем слово «категория» как «класс» или «род» (Sorte) (оба слова также являются иностранными, с той лишь разницей, что они взяты не из греческого языка, а из романской и римской областей). По сути дела слова «кате­гория», «класс», «род» употребляются здесь для обозначе­ния какой-либо сферы, схемы, ячейки, под которую что-либо подводится и там размещается.

Такое употребление слова «категория» не соответствует ни изначальному его смыслу, ни связанному с ним значе­нию, которое оно приобрело как основное в философском лексиконе. Тем не менее его употребление, известное нам, восходит к философскому. Существительное κατηγορία и глагол κατηγορεΐν появились в результате сложения κατά и άγορεύειν. Αγορά означает открытое собрание людей в отли­чие от закрытого совещания, означает *открытость* заседа­ния, судебного слушания, рынка и сообщения; άγορεύειν означает «говорить в открытую», всенародно возвещать что-либо для открыто собравшихся, делать что-либо яв­ным. Κατά означает направление сверху вниз, подразуме­вает взор, обращенный на что-либо. Таким образом, κατηγορεΐν означает «раскрывать», «делать явным» что-ли­бо как оно *есть* в ясной устремленности взора на него. Та­кое раскрытие совершается через слово, поскольку оно об­ращается к предмету — вообще к сущему — в ракурсе того, что оно есть, и называет его как сущее так-то и так-то.

Этот способ обращения и выставления (Herausstellen), способ выявления в слове особенно заявляет о себе в от­крытом судебном разбирательстве, где против кого-либо выдвигается обвинение в том, что он есть тот, кто повинен в том-то и том-то. Такое основанное на обращении выстав­ление кого-либо тем-то и тем-то ярче всего, и потому чаще всего происходит в отрытом обвинении. Поэтому κατηγορείν, в частности, означает разоблачающее обраще­ние в смысле «обвинения», однако в качестве основного значения здесь присутствует и выявляющее обращение. В этом значении может употребляться существительное κατηγορία, и тогда оно представляет собой обращение к ка­кой-либо вещи в смысле того, что она *есть*, причем так, что через это обращение само сущее как бы вступает в сло­во в том, что *оно* (*сущее*) *само есть*, то есть вступает в явленность и в открытое (das Offene) открытости. Κατηγορία, взя­тая в этом смысле, есть, например, слово «стол», «сундук», «дом», «дерево» и прочее такого же рода, но также «крас­ный», «черный», «тонкий», «храбрый», короче говоря, лю­бое слово, которое указывает на нечто сущее в его своеоб­разии и, таким образом, дает знать, как это сущее выглядит и как оно есть. Вид, то есть то, в чем некое сущее себя пока­зывает как то, что оно есть, по-гречески называется τό είδος или ή ίδέα. Категория является обращением к какому-либо сущему в смысле своеобразия его вида, то есть является *именем* *собственным* в самом широком смысле. В таком значении слово κατηγορία употребляет и Аристотель (Phys. В 1, 192 b 17). При этом речь ни в коем случае не идет о ха­рактерном только для философского языка выражении («термин»).

Κατηγορία есть слово, через которое предмет «затрагива­ется» в том, что он *есть*. Это дофилософское значение дан­ного слова весьма удалено от того значения, которое еще сохраняется в нашем языке в небрежном и поверхностном употреблении «категории». Что касается упомянутого сло­воупотребления Аристотеля, то оно вполне соответствует греческому духу языка, который в невыраженном виде ос­тается философско-метафизическим: поэтому греческий вместе с санскритом и хорошим немецким отличается от всех прочих языков.

Теперь же философия как метафизика подчеркнуто рас­суждает о «категориях», говоря об «учении о категориях» и «категориальной таблице»; Кант, например, в своем глав­ном произведении «Критика чистого разума» учит, что таб­лицу категорий можно считывать и выводить из таблицы суждений. Что означают «категории» в языке философов? Каким образом философская «категория» связана с дофилософским словом κατηγορία?

Аристотель, употребляющий это слово и в обычном зна­чении обращения к предмету в смысле его вида, впервые и к тому же на период в два ближайших тысячелетия возво­дит κατηγορία на уровень философского именования, кото­рое называет то, о чем философия должна размышлять в соответствии со своей сущностью. Это возвышение данно­го слова совершается в подлинно философском смысле, так как в него не вкладывается никакого отдаленного, про­извольного и, как обычно говорят, «абстрактного» значе­ния. Сам дух языка и вещи, заключенный в этом слове, указывает на его возможное, иногда необходимо иное и в тоже время более существенное, значение. Когда мы уста­навливаем свое отношение к «этому нечто, находящемуся здесь» как, например, к двери (эта «дверь»), в этом установ­лении уже содержится некое иное отношение. Какое же? Мы уже назвали его, когда сказали, что устанавливаем свое отношение к «этому нечто, находящемуся здесь» именно как к двери. Для того чтобы мы могли таким образом на­званное определить именно как «дверь», а не как, напри­мер, окно, подразумеваемое нами уже должно было пока­зать себя как «это присутствующее здесь нечто», как это та­ким-то и таким-то образом присутствующее. Прежде чем мы отнеслись к этому подразумеваемому как к «двери», по умолчанию уже было установлено, что это «присутствую­щее здесь нечто» есть вещь. Мы не могли бы названное нами определить как дверь, если бы раньше уже не встре­чали нечто подобное обособленной вещи. В основе нашего заявления (κατηγορία) о чем-то как о «двери» лежит уста­новление того, что названное есть вещь; «вещь» предстает как более основательная и изначальная *категория*, чем «дверь», а именно как такая «категория», такое обращение, которое говорит о том, в каком бытийном качестве обнару­живает себя названное сущее, о том, что оно есть сущее для себя или, как говорит Аристотель, нечто, которое есть от себя и для себя — τόδε τι.

Второй пример. Мы говорим, что эта дверь коричневая (а не белая). Для того чтобы мы могли отнестись к назван­ной вещи как к коричневой, нам надо воспринять ее в отношении ее цвета, но и цвет вещи воспринимается нами именно таким, а не другим, только в том случае, если пре­жде нам уже встречалась вещь в ее таком-то и таком-то качествовании. Если бы раньше уже не устанавливалось наше отношение к вещи в смысле ее качеств, мы никогда не могли бы воспринять ее как «коричневую», то есть как выкрашенную в коричневый цвет, как имеющую такие-то и такие-то свойства.

В основе дофилософского установления вещи как «ко­ричневой» лежит (причем в качестве несущей основы) ее установление в смысле «таких-то и таких-то свойств», ле­жит категория «качества», ποιότης, ποιόν. По отношению к категории «качества» вышеупомянутая категория предмет­ности характеризуется тем, что она называет долженствую­щее лежать в основе всякого качества, называет *лежащее в основе*, ύποκείμενον, subiectum, substantia. «Субстанция», «качество» и затем «количество», «отношение» суть «категории», то есть отличительные обращения к сущему, а именно те, которые вопрошают его в ракурсе того, что оно *как некое сущее* есть: дверь или окно, стол или дом, собака или кошка, нечто коричневое или белое, сладкое или ки­слое, большое или маленькое.

Метафизику можно определить как сообразующуюся с размышляющим словом истину о сущем как таковом в его целом. Это слово высказывает обращение к сущему как та­ковому в его строе, высказывает категории. Таким обра­зом, категории являются метафизическими ключевыми словами и *поэтому* также наименованиями для основных философских понятий. Тот факт, что в нашем обычном мышлении и повседневном отношении к сущему эти кате­гории как обращения высказываются молча и большинст­вом людей на протяжении всей их «жизни» даже ни разу не переживаются, не познаются и тем более не понимаются именно как такие безмолвные обращения к сущему, вовсе не является основанием для того, чтобы считать, будто они являются чем-то никчемным, чем-то якобы выдуманным «далекой от жизни» философией. Тот факт, что повседнев­ное разумение и обычное мнение ничего не знают об этих категориях, да и не нуждаются в том, чтобы что-либо о них знать, говорит лишь о том, сколь необходимым образом это существенное призвано к тому, чтобы стать здесь пред­метом рассмотрения, особенно если допустить, что бли­зость к сущности остается не только привилегией немно­гих, но и их судьбой. Тот факт, что, например, существуют такие вещи, как дизельный мотор, имеет свое решающее, всеопределяющее основание в том, что однажды филосо­фы специально осмыслили и продумали категории полез­ной в техническом отношении «природы».

Когда «человек с улицы» считает, что «дизельный мотор» существует потому, что его изобрел Дизель, то здесь все в порядке. Не каждому надо знать, что все это изобретатель­ство не сделало бы ни единого шага вперед, если бы фило­софия в тот исторический момент, когда она вступила в об­ласть своей не-сущности, не продумала категории упомя­нутой природы и таким образом не обозначила сферу поисков и попыток, предпринимаемых изобретателями. Правда, тот, кто знает о подлинном происхождении совре­менного мотора, не может в силу этого создавать еще луч­шие моторы, но, наверное, может (и, вероятно, может только он) задать вопрос о том, что представляет собой эта машинная техника в истории отношения человека к бы­тию.

Зато вопрос о том, что значит эта техника для прогресса и культуры человека, не имеет никакого значения, и егс можно было спокойно обойти стороной, потому что техника значит ровно столько, сколько значит современная ей «культура».

Категории суть обращения к сущему в ракурсе того, что это сущее как таковое *есть* сообразно своему строю. По­этому, будучи такими обращениями, категории специаль­ным образом познаются в осмыслении того, что постоянно и безмолвно со-выражается и окликается в обычном обра­щении к сущему и оговорении его.

Основная форма повседневного обращения к сущему — это высказывание, аристотелевский λόγος άποφαντικός, сказывание, которое способно дать сущему возможность рас­крыться из себя самого. В русле этого λόγος'а Аристотель впервые выразил «категории», то есть обращения к суще­му, невыражаемые в высказываниях, но обосновывающие всех их. В его задачу не входило создание «системы» кате­горий, перед ним, вслед за Платоном, стояла благородней­шая задача: показать, что такие категории входят в сферу того, что философия должна осмыслять в первую очередь и осмыслять именно как таковое (как πρώτη φιλοσοφία). По­том высказывание, enuntiatio, понимается как суждение. В различных способах суждения сокрыты различные обра­щения к сущему, различные категории. Поэтому в своей «Критике чистого разума» Кант говорит о том, что катего­риальная таблица должна составляться в русле таблицы су­ждений. То, что здесь говорит *Кант*, представляет собой (правда, в уже успевшей измениться форме) то же самое, что до него более чем за две тысячи лет впервые сделал Аристотель.

Когда во втором разделе данного отрывка, обозначен­ном буквой *В*, Ницше, не вдаваясь в обоснование, называет высшие ценности «категориями разума», такая их харак­теристика на поверку опять-таки оказывается тем же са­мым, чему учил Кант и о чем еще раньше думал Аристотель. Выражение «категории разума» означает, что разум, разумное мышление, суждения разума, λόγος αποφαντικός, «логика» есть то, с чем категории связаны ха­рактерным образом, со-определяющим их сущность. Правда, вид этой связи между категориями и разумом, вы­носящим суждения мышлением, Аристотель, Кант и Ниц­ше понимают по-разному, в зависимости от того, как они определяют сущность разума и λόγος'а, то есть сущность человека; от того, как они в этой связи постигают и истол­ковывают сущее как таковое, являющее свою структуру в этих категориях.

Благодаря этим различиям сохраняется в силе самое важное и основное: определения сущего как такового вы­являются и обосновываются в ракурсе его отношения к ло­госу, высказывающему свои суждения мышлению. Катего­рии как определения сущего как такового говорят о том, что есть это сущее как сущее. Они выражают «самое об­щее», что можно сказать о сущем: его сущесть (Seiendheit) или бытие. Бытие сущего понимается и осмысляется в рус­ле высказывания, суждения, «мышления». Этот вид опре­деления истины о сущем в целом, то есть метафизика, мыслит сущее сообразно категориям.

Итак, сущность всякой метафизики мы можем охарак­теризовать таким выражением: *бытие и мышление* (точнее говоря: сущесть и мышление); эта формула говорит о том, что бытие постигается в русле мышления о сущем как *его* «самое общее» (Allgemeinstes), причем «мышление» пони­мается как высказывающее сказывание. Такое мышление сущего в смысле φύσει и τέχνη όν, «из себя восходящего и про-изведенного присутствования», остается путеводной нитью для философского мышления о бытии как сущести.

Выражение *бытие и мышление* имеет силу и для иррацио­нальной метафизики, которая потому так и называется, что доводит до крайности рационализм и при этом совер­шенно не освобождается от него, подобно тому как всяко­му а-теизму больше, чем теизму, приходится иметь дело с Богом. Так как, говоря о «космологических ценностях», Ницше имеет в виду высшие определения сущего в его це­лом, он может говорить и о «категориях». Тот факт, что, не вдаваясь в дальнейшее разъяснение и обоснование этих ценностей, он называет их «категориями», а те, в свою оче­редь, осмысляет как категории разума, показывает, сколь решительно он мыслит в русле метафизики.

По существу, вопрос о том, сходит ли он с этого пути и по праву ли называет себя «антиметафизиком», когда по­нимает эти категории как *ценности*, или же лишь доводит метафизику до ее последнего предела и в результате сам становится последним метафизиком — это вопрос, к кото­рому мы только приближаемся, но ответ на который самым тесным образом связан с *прояснением* ницшевского понимания нигилизма.

Второй момент, на который сразу же следует обратить внимание, разъясняя заключительное предложение перво­го раздела, касается того, каким образом Ницше подыто­живает природу трех категорий, в соответствии с которыми истолковывается сущее в его целом. Вместо «смысла» он теперь говорит о «цели», вместо «цельности» и «организа­ции» — о «единстве» и (что самое важное) вместо «истины» и «истинном мире» он говорит просто о «бытии», причем опять-таки без каких-либо разъяснений. Однако не стоит удивляться, что он не дает разъяснений по поводу исполь­зованных здесь понятий и наименований: находящееся пе­ред нами — не какой-то раздел книги, предназначенной для «общественности» и даже не раздел какого-то учебни­ка, а монолог мыслителя, в котором он говорит не со своим «я», не со своей «личностью», а с бытием сущего в целом в контексте уже некогда сказанного в истории метафизики.

Мы же, его позднейшие читатели, для того чтобы пра­вильно взвесить каждое слово, отметить каждое его изме­нение, осознать его понятийное оформление и, *размышляя*, внимательно прочесть простой текст, должны сначала просто войти в область метафизики. Пока что мы помним только об одном: «истину» Ницше понимает как категорию разума и эту «истину» отождествляет с «бытием». Но если «бытие» является первым и последним словом о сущем в целом, тогда ницшевское отождествление «бытия» и «истины» должно существенно прояснить его основную метафизическую позицию, в которой коренится опыт ни­гилизма.

**Нигилизм и человек западноевропейской истории**

Итак, о чем говорит заключительное предложение пер­вого раздела?

1. О том, что с помощью категорий «цели», «единства» и «бытия» мы привнесли в «мир» (то есть в сущее в целом) некую *ценность*.

2. О том, что эти категории, привнесенные в мир, «снова *изымаются* нами».

3. О том, что после изъятия категорий, то есть ценно­стей, из мира он «теперь» кажется *о-бес-цененным*.

Состояние, которое характеризуется этим «теперь», ни в коем случае не мыслится как окончательное. «Теперь» не означает, что отныне дело должно ограничиться этим отсутствием ценности и миром, который выглядит обесце­ненным. В то же время хотя данный отрывок озаглавлен просто как «Падение космологических ценностей» и пер­вое сущностное определение нигилизма гласит, что речь идет об «обесценении высших ценностей», рассматривае­мое нами заключительное предложение говорит не только о том, что это обесценение не означает конца: в этом пред­ложении чувствуется иная позиция. Речь идет о привнесе­нии ценностей во все сущее и об их изъятии оттуда, при­чем это все как бы существует в себе и само позволяет та­кое привнесение и изъятие. Ценности не просто рушатся сами: мы, некогда их привнесшие в мир, теперь изымаем их из него. Мы принимаем деятельное участие в утвержде­нии и ниспровержении этих ценностей. Но кто такие «мы»? И что здесь на самом деле происходит? Ясно, что нигилизм — это не просто тихий распад ценностей, кото­рые где-то существуют сами по себе. Он является их упразднением, совершаемым нами, теми, кто их в свое время утверждал. Говоря «нами» и «мы», Ницше, однако, имеет в виду западноевропейского человека в широком смысле. Он говорит не о том, что эти ценности изымают те самые люди, которые когда-то их утвердили: он говорит о том, что те, кто привносит и изымает их, принадлежат к *одной и той же единой* истории Запада. *Мы* сами, живущие в ны­нешнем столетии, принадлежим к тем, кто изымает из мира некогда привнесенные в него ценности. Их упразд­нение берет начало не в одной лишь тяге к слепому разру­шению и пустому новшеству: оно возникает из потребно­сти и необходимости наделить мир тем смыслом, который не низводит его до уровня простого перехода в потусто­роннее. Должен возникнуть мир, который даст возмож­ность появиться человеку, раскрывающему свою сущность из собственной ценностной полноты. Однако для этого тоже необходим переход, необходимо прохождение через то состояние, в котором мир выглядит лишенным преж­ней ценности, но в то же время взыскующим новой. Про­хождение через промежуточное состояние должно сопро­вождаться максимальным осознанием его природы, для чего необходимо познать его истоки и выявить первопри­чину нигилизма. Только из полного осознания этого про­межуточного состояния рождается воля к решительному его преодолению.

Слова Ницше, которые начинаются как перечисление условий, способствующих возникновению нигилизма, и как одно лишь описание его протекания, внезапно начи­нают звучать как сказывание о том, что мы непременно должны совершить. Речь идет не об историческом усвое­нии прошедших событий и их последующем влиянии на настоящее. На карту поставлено предстоящее, поставлено то, что только начинается, те решения и задачи, общий ха­рактер которых истолковывается как привнесение в мир ценностей и изъятие их из мира.

Нигилизм нигилизму рознь. Нигилизм — это не только процесс обесценения высших ценностей, не только их *изъ­ятие* из мира. К тому же обесценение — это не просто по­степенное ценностное оскудение, напоминающее исче­зающий в песке ручеек: нигилизм совершается в изъятии ценностей, в деятельном их устранении. Ницше хочет показать нам это внутреннее сущностное богатство нигилиз­ма, и поэтому раздел под буквой *В* должен заставить нас за­нять решительную позицию.

Если мы теперь еще раз, под более острым углом зрения, перечитаем первый раздел, мы увидим, что для каждого из трех условий возникновения нигилизма, которые на пер­вый взгляд просто перечисляются, есть свое введение. В первом абзаце Ницше выражает общее положение: ниги­лизм как психологическое состояние «должен будет насту­пить». Здесь заранее называется основное условие для воз­можности такого наступления, а именно тот факт, что во­обще в качестве искомого утверждаются такие вещи, как некий «смысл».

Во втором абзаце говорится о том, что нигилизм как психологическое состояние «наступает». Здесь называется решающее условие, в силу которого высшие ценности действительно начинают колебаться, условие, которое само по себе столь властно, что теперь в качестве смысла утвержда­ется некая всеохватывающая и всеприемлющая цельность, некое «единство», которое действует через человека и та­ким образом укрепляет и упрочивает человеческое бытие.

В третьем абзаце говорится о том, что «нигилизм как психологическое состояние имеет еще *третью* и *послед­нюю* форму». Здесь взор обращен в будущее: только в нем нигилизм и обретает всю полноту своей сущности. Речь идет об утверждении истинного, потустороннего мира в себе — как цели и прообраза, которые даны кажущемуся, посюстороннему миру.

В первом абзаце называется основное условие возмож­ности, во втором — действительное начало, в третьем — необходимое сущностное свершение нигилизма. Итак, его история в целом «излагается» *как* история в ее основных чертах.

Теперь мы не можем не задавать вопроса о том, соответ­ствует ли (и если да, то как) эта история нигилизма той ис­торической действительности, которую обычно рисуют историки. Напрямую Ницше об этом ничего не говорит, равно как не характеризует свое изложение именно как ис­торию сущностного развития нигилизма. Здесь все остается неясным, и тем не менее есть указание на то, что он име­ет в виду «действительную» историю — прежде всего там, где обсуждает третью форму нигилизма.

Говоря об утверждении «истинного мира» над миром становления как миром лишь кажущимся, Ницше имеет в виду метафизику Платона и вслед за ней всю поздней­шую метафизику, которую он понимает как «платонизм». Его он осмысляет как «учение о двух мирах», согласно ко­торому над посюсторонним, изменчивым миром, кото­рый дан нашим чувствам, возвышается сверхчувствен­ный, неизменный потусторонний мир. Этот мир является непреложным, «сущим» и, таким образом, истинным, в то время как первый — мир кажущийся. Этому соответст­вует и отождествление «истины» и «бытия». Поскольку христианство учит, что земной мир как юдоль скорби яв­ляется лишь занимающим какое-то время переходом к потустороннему, вечному блаженству, Ницше считает, что христианство в целом — это платонизм для народа (уче­ние о двух мирах).

Если под третьей формой возникновения нигилизма в историческом плане понимается философия Платона, то­гда соответствующие исторические формы для второго и первого условий надо искать в *до*-платоновской филосо­фии. И действительно, утверждение «единства» по отно­шению к сущему в его целом можно найти в учении Парменида: έν το όν. Однако что касается исторического соот­ветствия для первого условия, то здесь нельзя отыскать никакого однозначного исторического свидетельства уже потому, что первая форма считается основным условием самой *возможности* нигилизма и как таковая властно про­низывает всю его историю. В то же время поскольку, в сущ­ности, это касается всех трех условий и поскольку все они заявляют о себе в любой основной метафизической пози­ции, даже если та и претерпела соответствующие изменения, попытка проследить какие-либо исторические соот­ветствия трем названным условиям не настолько важна, чтобы сразу же пытаться ее осуществить, особенно если принять во внимание, что раздел *А* является лишь прелю­дией к разделу *В*.

**Утверждение новых ценностей**

Раздел *В* гласит: «Предположим, мы осознали, в какой мере больше нельзя *истолковывать* мир посредством этих трех категорий и что вслед за этим признанием мир начи­нает утрачивать для нас свою ценность: в таком случае мы должны спросить себя, *откуда* берет начало наша вера в эти три категории — попробуем, нельзя ли и *им* отказать в нашем доверии! Если нам удастся *обесценить* эти три кате­гории, то доказанная неприложимость их к целому пере­станет быть основанием к тому, чтобы *обесценивать это це­лое*.

Результат: *вера в категории разума* есть причина ниги­лизма — мы измеряли ценность мира категориями, *кото­рые относятся к чисто вымышленному миру*.

Конечный результат: все ценности, посредством кото­рых мы сначала пытались придать миру ценность, а затем по причине их неприменимости к нему *обесценивали* его — все эти ценности, просчитываемые психологически, суть результаты определенных утилитарных перспектив, на­правленных на поддержание и возрастание структуры человеческого господства, и они лишь ложным образом *про­ецированы* в существо вещей. Это все та же *гиперболическая* *наивность* человека: полагать себя самого смыслом и мерой ценности вещей».

Мы говорили, что здесь слышится другой язык, кото­рый, правда, уже начинает звучать в разделе *А* и прежде всего в его заключительном предложении. Теперь уже не говорится о том, что нигилизм как психологическое со­стояние «должен будет наступить», не говорится о ниги­лизме как о явлении, которое просто можно отыскать в ис­тории. Теперь речь идет о нас самих, и дело касается самих нас. Поэтому теперь звучат такие слова: «Предположим, мы осознали, в какой мере больше нельзя истолковы­вать...»; «мы должны спросить себя»; «попробуем, нельзя ли...». Если мы попытаемся это осуществить, тогда ко «все­му» установится совершенно новое отношение, только то­гда будет получен «результат» истории. В заключительном разделе этот «результат» подытоживается как «конечный».

«Результаты» бывают там, где идет счет и расчет, и на са­мом деле: ход мысли Ницше представляет собой нигили­стический подсчет, а о том, каков он, говорится в заключи­тельном разделе: «Все эти ценности, просчитываемые пси­хологически, суть результаты» того-то и того-то. Речь идет о «психологическом» подсчете и пересчете ценностей, при котором, правда, мы сами беремся в расчет, так как мыс­лить «психологически» — означает осмыслять все как фор­му воли к власти. Психологический пересчет означает: производить оценку всему в соотнесении с утвержденной ценностью и просчитывать все ценности в соотнесении с основной, а именно с волей к власти (высчитывать, в ка­кой мере и как именно «ценности» могут оцениваться в со­отнесении с волей к власти и, таким образом, доказывать свою состоятельность).

В разделе *В* Ницше призывает к недвусмысленной, вполне осознанной и сознательно оправдывающей себя попытке обесценить прежние высшие ценности, упразд­нить их как высшие. Однако это в то же время означает, что принимается решение самым серьезным образом от­нестись к тому промежуточному состоянию, которое возникает в результате этого обесценения в здешнем мире как единственной реальности, и *быть* в нем как в истори­ческом. Теперь нигилизм перестает быть неким историче­ским событием, которое мы воспринимаем со стороны, которое находится где-то вне нас или даже позади нас; нигилизм раскрывается как история нашей собственной эпохи, которая властно очерчивает сферу своего действия и бросает нам вызов. Мы находимся в этой истории не как в каком-то безразличном ко всему пространстве, в ко­тором можно занимать любое положение, принимать лю­бую точку зрения. Эта история сама есть способ нашего стояния и шествования, способ того, как мы *есть*. Обес­ценение прежних высших ценностей приводит к состоя­нию упразднения и ниспровержения. Но поскольку даже в этом ниспровержении речь еще идет о ценностях, кото­рые должны определять сущее в целом, поскольку в ре­зультате падения прежних высших ценностей сущее в смысле здесь и сейчас доступного действительного обесценивается (но не исчезает, а еще больше заявляет о своей значимости как то, что в результате ниспровержения прежних ценностей жаждет новых), упразднение прежних ценностей как таковое уже с необходимостью ведет к ут­верждению новых. В результате этого упразднения мир, который прежде был лишь посюсторонним, становится единственным сущим во всей его целостности; теперь сущее в целом находится как бы вне различения посюсто­роннего и потустороннего. Таким образом, упразднение прежних высших ценностей влечет за собой изменение этого сущего, так что становится неясно, где и как еще можно говорить о сущем и бытии. Иначе говоря, утвер­ждение новых ценностей больше не может совершаться в том смысле, что на *то же самое*, хотя и успевшее опустеть место, которое некогда занимали прежние высшие цен­ности, просто утверждаются новые.

Вместе с прежними ценностями упраздняется и «верх», «высота», «потустороннее», упраздняется прежнее *место*, в котором эти ценности могли утверждаться. Это означает, что новое их утверждение как таковое должно стать дру­гим, коль скоро даже то, для чего они и призваны быть но­выми ценностями, после упразднения потустороннего мира уже не является посюсторонним. Это означает, что *способ* существования ценностей, их сущность должны из­мениться. Коренное изменение, стоящее позади «обесце­нения» прежних высших ценностей, проявляется в том, что возникает необходимость в *новом принципе утвержде­ния ценностей*, но так как обесценение высших ценностей является их упразднением, возникающим из однозначно осознанных явлений и соответствующим этому осозна­нию, новое утверждение должно возникать из новой и бо­лее высокой осознанности (расчета).

Таким образом, принцип нового утверждения ценно­стей только тогда может заявить о себе, когда пробуждает­ся и распространяется новое знание о ценностях и услови­ях оценки. Переоценка всех прежних ценностей должна совершаться и утверждаться на основании максимальной осознанности своего собственного сознания ценностной сущности и утверждения ценностей. В понимаемом таким образом утверждении и *совершается* падение прежних цен­ностей.

Только благодаря переоценке всех прежних ценностей нигилизм обретает классическую форму. Для него харак­терно знание о происхождении ценностей и их необходи­мости, а тем самым и понимание сущности тех ценностей, которые существовали прежде. Только здесь мысль о цен­ности и полагание ценностей приходят к самим себе, при­чем не только в том смысле, что какое-либо инстинктив­ное действие одновременно познает себя самого и мимохо­дом за собой наблюдает, но и в том, что эта осознанность становится существенным моментом и движущей силой всего действования в целом. То, что мы называем много­значным словом «инстинкт», теперь не только осознается как нечто прежде неосознаваемое: собственно «инстинк­том» становятся осознанность, «психологический перерас­чет» и подсчет.

В разделе *В* нигилизм понимается как промежуточное состояние и утверждается как мерило мышления и дейст­вия, тогда как заключительный раздел всего 12 отрывка становится образцом классического нигилизма. Высчиты­вается «конечный результат», в котором сущее в целом просчитывается заново, и напрямую говорится о природе ценностей и их полагания. Приведем еще раз этот раздел:

«Конечный результат: все ценности, посредством кото­рых мы сначала пытались придать миру ценность, а затем по причине их неприменимости к нему *обесценивали* его — все эти ценности, просчитываемые психологически, суть результаты определенных утилитарных перспектив, на­правленных на поддержание и усиление механизма человеческого господства, и они лишь ложным образом проеци­рованы в существо вещей. Это все та же *гиперболическая* *на­ивность* человека: полагать себя самого смыслом и мерой ценности вещей».

Здесь, в частности, говорится о том, что ценности имеют свою причину в «механизме господства». Господство есть бытие-во-власти (in-der-Macht-Sein) власти. Ценности со­относятся с волей к власти, они зависят от этой воли как подлинной сущности власти. То неистинное и непрочное, что было в прежних высших ценностях, заключается не в них самих, не в их содержании, не в том, что предметом по­исков был некий смысл, не в том, что полагалось некое единство и фиксировалось нечто истинное. Неистинное Ницше усматривает в том, что эти ценности помещались в некую «в себе сущую» сферу, внутри которой и из которой они как таковые должны были безусловно заявлять о себе, в то время как на самом деле они брали свое начало и обре­тали сферу своей значимости только в определенном виде воли к власти.

Вернувшись от заключительного раздела 12 отрывка к его заголовку («Падение космологических ценностей»), мы теперь видим, что этот заголовок лишь в том случае отвечает всему содержанию отрывка, если мы изначально понимаем нигилизм так, как его понимает Ницше, а имен­но как историю (то есть в то же время и позитивно, усмат­ривая в нем предварительную ступень «нового» утвержде­ния ценностей), причем так, что крайний нигилизм вос­принимается не как полный закат, а как переход к новым условиям существования. Это общее понимание сущности нигилизма Ницше выразил в следующей записи, относя­щейся примерно к тому же времени, когда была сделана и запись под номером 12:

«*Общее понимание*. Фактически всякое крупное возрас­тание влечет за собой и огромное *отмирание частей и ги­бель*: страдание, симптомы упадка *характерны* для времен огромных движений вперед; всякое плодотворное и мощ­ное движение человечества *одновременно* создавало и ниги­листическое движение. Появление *крайней* формы пессимизма, подлинного *нигилизма* при известных обстоятель­ствах могло бы быть признаком решительного и радикального роста, перехода в новые условия жизни. *Это я понял*» (n. 112; весна—осень 1887).

На это же время приходится и следующая запись:

«Человек — это *зверь бездны* и *зверь выси*; высший чело­век — это человек бездны и сверхчеловек: так все и склады­вается. С каждым возрастанием человека ввысь и в величие он растет также вглубь и в страшное: нельзя желать одного без другого или, точнее, чем основательнее хочешь одного, тем основательнее достигаешь как раз другого» (n. 1027).

**Нигилизм как история**

После того как мы предприняли предварительное разъ­яснение 12 отрывка, наша задача, заключающаяся в адек­ватном осмыслении европейского нигилизма, становится более определенной. Все, что в начале наших размышле­ний казалось нам неясным, теперь, ради адекватного рас­смотрения сущности нигилизма, можно представить в двух направлениях.

1. С точки зрения Ницше нигилизм есть история обесце­нения прежних высших ценностей, предстающая как пере­ход к их переоценке, заключающийся в отыскании принципа нового их утверждения.

2. Сущность нигилизма Ницше постигает только в ра­курсе мысли о ценности: только в таком виде она стано­вится предметом критики и приводит к попытке преодоления нигилизма. Но поскольку утверждение новых ценно­стей коренится в воле к власти, преодоление нигилизма путем достижения его классической формы осуществляется в направлении истолкования сущего в целом как воли к власти. Новое утверждение ценностей есть метафизика воли к власти.

Фразу «метафизика воли к власти» мы понимаем двоя­ко, поскольку имеющийся здесь родительный падеж ос­мысляется как genitivus obiectivus и genitivus subiectivus . Во-первых, метафизика Ницше есть та метафизика, кото­рая как истина о сущем в целом имеет своим «объектом» волю к власти, поскольку она составляет общую особен­ность сущего в целом. Однако воля к власти как основная особенность сущего в целом одновременно является сущ­ностным определением человека. Как таковая она лежит в основе человеческого запечатления истины о сущем в целом, то есть в основе метафизики: предстает как ее subiectum. Поэтому, во-вторых, метафизика Ницше явля­ется той метафизикой, в которой воля к власти утверждает свое господство. Эта метафизика входит даже в сферу властвования воли к власти и является одним из ее усло­вий. Воля к власти есть объект и субъект метафизики, пронизанной мыслью о ценности. Выражение «метафи­зика воли к власти» в своем однозначном смысле дву­значно.

Прежде всего нигилизм необходимо понять в его единой сути как историю утверждения ценностей. Здесь это «ут­верждение» мы уясняем в широком смысле, который пред­полагает утверждение каких-то высших ценностей, их обесценение как упразднение, переоценку этих ценностей как установление новых.

*К первому положению*. Нигилизм есть история. Здесь мы имеем в виду не только мысль о том, что называемое нами нигилизмом «имеет» некую «историю», поскольку его можно проследить исторически в его хронологическом развитии. Нигилизм *есть* история. Ницше считает, что ни­гилизм является сущностью западноевропейской истории, потому что он участвует в обосновании основных метафи­зических позиций и их отношений. В то же время основ­ные метафизические позиции лежат в основе того, что мы познаем как мировую историю, особенно как историю За­падной Европы. Нигилизм определяет саму историчность этой истории, и потому для понимания его сущности не так уж важно рассказывать его историю, приходящуюся на те или иные века, и описывать его формы. В первую оче­редь все должно быть направлено на то, чтобы познать ни­гилизм как внутреннюю обоснованность, законность этой истории. Если в ракурсе обесценения высших ценностей мы хотим понять эту историю как «распад», тогда ниги­лизм предстает не как причина этого распада, а как его *внутренняя логика*, как та внутренняя законность совер­шающегося, которая влечет за пределы одного только рас­пада и потому уже указывает на что-то иное. Поэтому по­нимание сущности нигилизма заключается не в ознаком­лении с какими-либо явлениями, которые с исторической точки зрения можно представить как нигилистические: это понимание заключается в осмыслении соответствующих шагов, промежуточных ступеней и промежуточных состояний — от начинающегося обесценения до необходимой переоценки.

Когда высшие ценности обесцениваются и возникает ощущение того, что мир не соответствует и никогда не со­ответствовал тому, что мы мыслим о нем в идеале, когда даже кажется, что все устремляется к худшему и ничтожно­му и этот мир предстает как наихудший из миров, как «pessimum», тогда формируется позиция, которую в Новое время обычно называют «пессимизмом», возникает вера в то, что в этом наихудшем из миров жизнь не стоит того, чтобы ею жить и ее утверждать (Шопенгауэр).

Поэтому и «пессимизм» (n. 9; 1887) Ницше недвусмыс­ленно называет «формой, предшествующей нигилизму» (ср. n. 37: «Развитие *пессимизма в сторону нигилизма*»). Од­нако пессимизм так же двояк, как и нигилизм. Есть песси­мизм, вырастающий из силы и существующий *как* сила, но есть пессимизм, который вырастает из слабости и сущест­вует *как* слабость. Первый не рисует перед собой никаких иллюзорных картин, смотрит опасному прямо в лицо и не хочет ничего приукрашивать: он трезво оценивает те силы, которые создают опасность, но в то же время познает усло­вия, при которых несмотря ни на что все-таки можно овла­деть вещами. Поэтому пессимизм силы имеет свою пози­цию в «аналитике». Ницше понимает под этим не разложе­ние в смысле расчленения и измельчения, а расклад того, что «есть», отыскание причин, по которым сущее есть именно так, как оно есть. В противоположность этому пессимизм как слабость и упадок всюду видит только мрач­ное, в каждом начинании уже усматривает причину его не­удачи и мнит себя такой позицией, которой заранее из­вестно, как все будет развиваться. Пессимизм слабости стремится все «понять» и исторически объяснить, изви­нить и утвердить. Всему происходящему сейчас он сразу же отыскивает какое-либо соответствие в прошлом. Песси­мизм как упадок ищет прибежища в «историзме» (ср. n. 10). Пессимизм, обретающий силу в «аналитике», и пес­симизм, запутывающийся в «историзме», предельно про­тивостоят друг другу, и поэтому благодаря пессимизму и его природной двоякости «крайности» выходят на передний план и максимально акцентируются. В результате это­го «промежуточное состояние», порожденное обесценени­ем прежних высших ценностей, становится более отчетли­вым и неотступным.

С одной стороны, становится ясно, что прежние ценно­сти *недостижимы*, мир кажется обесцененным. С другой стороны, благодаря аналитическому осознанию того, что ценностные ориентации берут свое начало в воле к власти, ищущий взор обращается к истоку новых ценностных ус­тановок, хотя при этом, правда, мир еще не обретает ника­кой ценности. Однако вполне возможно, наблюдая как по­трясаются прежние ценности, попытаться все-таки закре­пить их «место» и наполнить его (то есть мир сверхчувственного) новыми идеалами. Согласно Ницше это происхо­дит, например, благодаря «учениям, стремящимся осчаст­ливить мир», благодаря «социализму», «вагнеровской музыке», христианскому «идеалу», а также совершается там, «где потерпели крах с догматической формой христианст­ва» (n. 1021). Тогда появляется «неполный нигилизм»:

«*Неполный* нигилизм, его формы: мы живем среди них.

Попытки избегнуть нигилизма, не переоценивая преж­них ценностей: они приводят к обратному результату, обо­стряют проблему» (n. 28).

Тем самым становится яснее, в какой мере «переоценка всех ценностей» принадлежит полному, совершенному ни­гилизму, каким образом этой переоценке предшествует со­стояние неопределенности и как оно ей сопутствует. Это состояние, в котором прежние ценности упраздняются, а новые еще не утверждены, основывается на том, что не су­ществует никакой истины в себе, хотя истина есть. Однако в каждом случае истина должна определяться заново. Бла­годаря упомянутой «аналитике» пробуждается предчувст­вие того, что «воля к истине» как притязание на нечто дей­ственное и определяющее меру есть притязание на *власть* и как таковое оно оправдано только волей к власти и как форма воли к власти. Описанное промежуточное состоя­ние есть «крайний нигилизм», который намеренно познает и свидетельствует, что не существует никакой истины в себе. Этот нигилизм тоже двояк:

«А. Нигилизм как знак *возросшей власти духа*: деятель­ный нигилизм.

В. Нигилизм как *упадок* *и регресс власти духа: пассивный нигилизм*» (n. 22; весна-осень 1887).

Пассивный нигилизм довольствуется признанием того, что не существует никакой истины в себе, и для него это означает, что вообще не существует никакой истины. Деятельный нигилизм, напротив, стремится дать определение сущности истины в ракурсе того, откуда все получает свою определяемость и определенность. Он познает истину как форму воли к власти и как ценность определенного досто­инства.

Если основанием возможности истины целиком и пол­ностью является воля к власти, если истина понимается и оформляется как функция воли к власти (как справедливость), тогда крайний нигилизм как нигилизм деятельный превращается в нигилизм классический. Но так как дея­тельный нигилизм уже познает и признает волю к власти как основную особенность всего сущего, для него ниги­лизм вообще не является одним лишь «наблюдением» (n. 24), не является одним лишь *нет*, характерным для одного только суждения: он предстает как деятельное *нет* («сам помогает делу, сам губит»). Такой нигилизм не просто со­зерцает что-либо как ничтожное: он упраздняет, крушит его и создает простор и свободу. Поэтому сам классический нигилизм есть «идеал *высшего могущества*» (n. 14).

Этот нигилизм вырастает из прежней «жизни», подго­тавливает почву «для нового порядка» и внушает «жажду конца» всему, что хочет умереть. Поступая таким образом, он как бы производит расчистку и в то же время открывает новые возможности. Потому, имея в виду этот нигилизм, создающий новое пространство и выводящий все сущее на простор совершенно нового утверждения ценностей, Ниц­ше говорит об «экстатическом нигилизме» (n. 1055). По­скольку высшее могущество классическо-экстатического, крайнего и деятельного нигилизма не знает вне себя и над собой никакой меры и не признает ничего в качестве тако­вой, классическо-экстатический нигилизм мог бы быть «*божественным способом мышления*» (n. 15). В таком виде нигилизм уже ни в коем случае не является одной только бессильной «тоской по ничто» (n. 1029): он предстает как ее противоположность (ср. nn. 1010,1023,1025). Так прояв­ляется упорядоченная в себе сущностная полнота нигилиз­ма: двоякая по смыслу форма, предшествующая нигилизму (пессимизм), неполный нигилизм, крайний нигилизм, деятельный и пассивный нигилизм и, наконец, нигилизм крайний и деятельный как нигилизм экстатико-классический.

Когда, каким образом, насколько широко властвует та или иная форма нигилизма, признается она или нет, или же все они господствуют вместе и порождают предельно многозначное состояние эпохи — это вопросы, которые можно поставить только в сфере подлинного действования и осмысления и которые должны быть поставлены и здесь. Для того чтобы отметить, сколь подвижна сущность нигилизма, отметить, что он имеет исторический харак­тер, для того чтобы одновременно еще раз заострить вни­мание на том, что под ним понимается не только нечто со­временное или даже (во времена Ницше) «сегодняшнее», нам достаточно указать на то, как переплетены между со­бой все его формы. «Нигилизм» обозначает историческое явление, которое начинается задолго до нас и оставляет нас далеко позади.

**Утверждение ценностей и воля к власти**

Нигилизм, мыслимый Ницше как история утверждения ценностей, можно понять только тогда, когда это утвер­ждение познается в его сущности, то есть в данном случае в его метафизической необходимости. Поэтому *фокус наших размышлений* смещается на тот круг вопросов, который был обозначен во втором положении.

*Ко второму положению*. Тезисы упомянутого круга во­просов таковы: Ницше осмысляет происхождение, разви­тие и преодоление нигилизма только в контексте ценностей; мышление, совершаемое в ракурсе ценностей, входит в ту действительность, которая определяется как воля к власти; мысль о ценностях является необходимой составной частью метафизики воли к власти.

Но в чем эта метафизика имеет свое историческое сущ­ностное основание? Иначе говоря, откуда берет свое «ме­тафизическое» начало мысль о ценностях? Если метафизи­ка является истиной о сущем в его целом и поэтому гово­рит о бытии сущего, то из какого истолкования этого сущего возникает мысль о ценности? Мы отвечаем: из оп­ределения сущего в целом через его основную особен­ность, каковой является воля к власти. Ответ правильный, но возникает второй вопрос: каким образом дело доходит до именно такого истолкования сущего, если предполо­жить, что оно не родилось как некая химера в одной только голове свихнувшегося господина Ницше? Каким образом дело доходит до картины мира как воли к власти, если до­пустить, что в таком истолковании этого мира Ницше должен говорить только то, к чему в своем самом сокровенном движении устремляется вся долгая история Запада и осо­бенно история Нового времени? Что, бытийствуя и властвуя в западноевропейской метафизике, приводит в конце концов к тому, что она становится метафизикой воли к власти?

Задавая такие вопросы, мы выходим за пределы одного лишь, как нам кажется, сообщения и разъяснения и при­ступаем к критическому разбору ницшевской метафизики. Если допустить, что она является завершением западноев­ропейской метафизики, тогда этот разбор лишь в том слу­чае будет адекватным, когда затронет всю западноевропей­скую метафизику в целом.

Когда приступаешь к вдумчивому разбору того, что было продумано мыслителем, речь идет не о том, чтобы проти­вопоставлять одно «воззрение» другому, одну «точку зрения» оспаривать с помощью другой. Все это поверхностно и несущественно. В данном случае критический разбор оз­начает не умничающую «полемику» и не пустую «крити­ку», а осмысление истины, предполагающее принятие ре­шения, того решения, которое принимаем не мы, но кото­рое, напротив, как история бытия принимается из него самого по отношению к нашей истории. При этом нам лишь остается или кичиться своими «точками зрения» и упорствовать в них (к этим «точкам» можно, кстати, при­числить и мнимую «свободу от всякой точки зрения»), или, наоборот, покончить со всеми «точками» и «воззрениями», распрощаться со всеми бытующими мнениями и представлениями — единственно ради того, чтобы прийти к изна­чальному знанию.

Уже при первом разъяснении природы нигилизма мы были удивлены тем, что, хотя термин и само это понятие предполагают мысль о бытии, Ницше, однако, всецело осмысляет его в ракурсе ценности. Если вопрос о сущем как таковом в его целом издавна был и остается ведущим во­просом всей метафизики, то мысль о ценности стала господствовать лишь недавно и явно благодаря Ницше, при­чем так, что метафизика сделала решающий поворот в со­вершении своей сущности.

Не без влияния Ницше академическая философия кон­ца XIX — начала XX в. становится «философией ценности» и «феноменологией ценности». Сами ценности предстают как вещи в себе, которые упорядочиваются в «системы», причем, несмотря на молчаливое неприятие философии Ницше, исследователи начинают тщательно перелисты­вать его произведения, особенно «Заратустру», стремясь отыскать в них те самые ценности в себе, чтобы потом «бо­лее научно» (в отличие от «ненаучного поэта-философа») соорудить из них «этику ценности».

Когда мы здесь говорим об осмыслении природы ценно­стей в философии, мы имеем в виду исключительно мета­физику Ницше. На рубеже нового столетия под именем «философии ценности», хотя и в более узком и школьном смысле слова, заявляет о себе направление в неокантиан­стве, связанное с именами Виндельбанда и Риккерта. Непреходящая заслуга этого направления заключается не в создании «философии ценности», а в определении той, вполне достойной в ту пору позиции, которая, противоборствуя напору естественно-научной «психологии» и «биологии» (а те ошибочно провозглашались подлинной и единственной «философией»), еще сохраняла и передавала далее остаток истинного знания о подлинной сущности философии. Однако эта «традиционная» в хорошем смыс­ле позиция не давала «философии ценности» продумать мысль о ценности в ее метафизической сущности, то есть не давала по-настоящему серьезно подойти к нигилизму. Считалось, что ему можно воспрепятствовать путем возврата к философии Канта, хотя на самом деле это было лишь уступкой нигилизму и нежеланием смотреть в ту бездну, которая под ним таилась.

Если философия Ницше завершает развитие западноев­ропейской метафизики, если в этой философии мысль о ценности впервые глубже заявляет о себе, чем в плетущей­ся в хвосте «философии ценности», тогда эта самая мысль не может проникнуть в метафизику случайно и откуда-то со стороны. Вопрос о ее происхождении в метафизике в равной мере становится вопросом о сущности ценности и вопросом о сущности метафизики. Поскольку последняя достигает своего завершения, наш вопрос становится об­щим вопросом о том, что делает философию необходимой и что дает ей основание.

Итак, откуда же возникает мысль о ценности, откуда возникает то мышление, которое все вокруг оценивает в ракурсе какой-либо ценности, себя самое считает мери­лом оценки и ставит перед собой задачу утверждения но­вых ценностей? Ницше сам ставит вопрос о возникнове­нии этой мысли и сам же на него отвечает. Нам достаточно лишь вспомнить о ходе его рассуждений в 12 отрывке. В разделе под буквой *В* он четко ставит вопрос о том, отку­да возникает вера в космологические ценности. Ответ гла­сит, что она возникает из воли человека утвердить для себя самого какую-либо ценность. Но как он может сделать это, если мир, в котором он живет, не имеет ценности, смысла и цели, не имеет единства и *истины*, если человек не может подчинить себя какому-либо «идеалу»? Заклю­чительный раздел данного отрывка уже достаточно ясно показывает наличие внутренней связи между утверждени­ем ценностей и волей к власти, но еще не дает четкого ее понимания. Мы вправе предположить, что Ницше на свой лад уже должен был прояснить ее природу, коль скоро в переоценку ценностей входит момент четкой осознанности совершаемого и, следовательно, знание о том, как все это к ним относится.

Каждый акт утверждения ценности, а также (и прежде всего) утверждения какой-либо новой ценности, благода­ря которому происходит переоценка уже имеющихся ценностей, должен соотноситься с волей к власти. Об этой связи Ницше говорит в первом предложении 14 отрывка:

«Ценности и их изменение соотносятся с ростом власти того, кто эти ценности утверждает».

В соответствии с уже данным определением сущности воли к власти «рост власти» означает не что иное, как воз­растание власти в смысле сверхвластвования власти над собою. Однако в этом и заключается сущность власти. Сле­довательно, в данном предложении говорится о том, что ценности и их изменение (то есть полагание ценностей, будь то обесценение, переоценка или утверждение новых ценностей) каждый раз определяются из соответствующе­го вида воли к власти, которая, в свою очередь, определяет того, кто полагает эти ценности (то есть человека) в соот­ветствующем виде его человеческого бытия. Ценности бе­рут начало в полагании ценностей, а то соответствует воле к власти. Но в какой мере и почему воля к власти является ценностно-полагающей? Что Ницше понимает под «цен­ностью»?

В весьма запутанной книге «Воля к власти» в отрывке под номером 715 представлена запись от 1888 г., дающая ответ на наш вопрос:

«Точка зрения „ценности" — это точка зрения *условий сохранения и возрастания* сложных структур с относитель­ной продолжительностью жизни внутри процесса становления».

Согласно сказанному, «ценность» есть «точка зрения». «Ценность» есть даже «существенным образом» «точка зре­ния для...» (ср. n. 715). Мы еще не спрашиваем о том, для чего ценность является точкой зрения, мы вначале раз­мышляем над тем, что «ценность» вообще есть «точка зре­ния», есть нечто такое, что, уловленное глазом, становится Центром перспективы для зрения, а именно для того зре­ния, которое к чему-то устремлено. Эта устремленность к чему-то есть *расчет* на нечто такое, что должно считаться с другим. Поэтому мы тотчас соотносим «ценность» со «сколько» и «столько», с количеством и числом, поэтому «ценности» (п. 710) соотносятся со «*шкалой числа и меры*». Остается только выяснить, с чем, в свою очередь, соотно­сится шкала возрастания и уменьшения.

Благодаря описанию ценности как «точки зрения» вы­является один важный момент для ницшевского понима­ния ценности: как точка зрения ценность полагается зрением и благодаря такому полаганию она применительно к устремленности к чему-либо становится «точкой», при­надлежащей перспективе этой устремленности. Следова­тельно, ценности не представляют собой нечто заранее в себе наличное, чтобы при случае становиться и точками зрения. Ницше мыслит достаточно ясно и открыто и пото­му убедительно показывает, что точка зрения (Gesichtspunkt) «пунктируется» только через «пунктуацию» этого зрения. Значащее значимо не потому, что оно есть ценность в себе, но ценность *есть* ценность, потому что она значима. Она значима потому, что полагается как зна­чимая, а таковой она полагается через устремленность к чему-то такому, что *через* эту устремленность приобретает характер того, с чем необходимо считаться и что поэтому является значимым.

Там, где появляется мысль о ценности, необходимо при­знать, что ценности «есть» лишь в соотнесении, равно как «объекты» существуют только для «субъекта». Говорить о «ценностях» в себе — значит или проявлять недомыслие, или опускаться до своего рода фальшивомонетничества, или делать и то, и другое сразу. По своей сущности «цен­ность» — это «точка зрения». Точки зрения существуют только для зрения, которое намечает эти точки и ведет от­счет в соотнесении с ними.

Но что вместе с ценностью улавливается глазом как центр перспективы? Что приходится в каждом случае учи­тывать? На что прежде всего ориентирован этот учет? Ниц­ше говорит: «Точка зрения „ценности" — это точка зрения *условий сохранения и возрастания*». Рассчитывая *на* что-ли­бо, необходимо считаться с тем, от чего зависит сохранение и возрастание, с тем, что способствует этому сохране­нию или препятствует ему, что приводит к возрастанию или мешает ему, считаться с тем, что обусловливает. В соот­ветствии с уже сказанным мы можем предположить, что под сохранением и возрастанием подразумевается сохра­нение и возрастание власти. Власть есть «нечто», как бы «вещь», с которой все связано, вещь, сохранение и возрас­тание которой зависит от определенных условий.

«Ценности» — это условия, с которыми власть как тако­вая должна считаться. *Сущность* воли к власти заключается в расчете на возрастание власти, на сверхвластвование тех или иных ступеней власти. «Ценности» в первую очередь являются условиями возрастания, которые воля к власти не теряет из виду. Воля к власти как сверхвластвование над самой собой никогда не предстает как некое бездействие.

В метафизике Ницше «воля к власти» — это более пол­ное по смыслу наименование, пришедшее на смену изби­тому и пустому «становлению». Поэтому он говорит: «Точ­ка зрения „ценности" — это точка зрения *условий сохране­ния и возрастания*... внутри процесса становления». Однако в сущностном определении ценности как условия еще оста­ется неясным, *что* же именно обусловливают эти ценно­сти, какую вещь они делают «вещью», при условии что здесь слово «вещь» мы употребляем в самом широком смысле как «нечто», не заставляющее нас думать об осязае­мых вещах и предметах. Ценности обусловливают волю к власти. Да, это так, но воля к власти как основная особен­ность «действительного» не есть нечто простое по своей сущности, о чем, собственно, говорит уже само это выра­жение. Ницше не случайно отмечает, что «ценность» явля­ется принятым в расчет «*условием сохранения и возраста­ния*». В сфере действительного с одинаковой необходимо­стью говорится о сохранении *и* возрастании, ибо для того чтобы воля к власти как сверхвластвование могла перейти какую-либо ступень, необходимо не только достижение этой ступени, но и ее внутреннее удержание, даже *властное* утверждение, ибо в противном случае *сверх*-властвование не сможет быть сверх-*властвованием*. Только то, что уже имеет в себе прочность и постоянство, может «думать» о возрастании. Чтобы на эту ступень можно было стать, она сначала должна утвердиться в себе самой.

Поэтому для действительного, обладающего особенно­стью воли к власти, необходимо наличие таких ценностей, которые обеспечивают ему устойчивость в его постоянст­ве. Однако в то же время необходимо наличие таких усло­вий, которые дают возможность выхода за свои пределы, возвышения этого действительного (живого), необходимы ценности как условия возрастания.

Таким образом, воля к власти в соответствии со своей глу­бинной сущностью должна постоянно и прежде всего пола­гать ценности сохранения *и* ценности возрастания. Она должна устремлять свой взор в соответствии с этими двумя попеременно взаимносоотносящимися ракурсами и, вы­сматривая именно таким образом, проставлять *точки* зре­ния, то есть полагать ценности. К утверждению ценностей принадлежит это *из-смотрение* на точки зрения. Характер­ное для воли к власти *вы-сматривание* и *про-сматривание* Ницше называет ее «перспективной» особенностью. Таким образом, *в себе* воля к власти есть нацеленность на получе­ние еще большей власти; *нацеленность-на* есть присущий воле к власти *ракурс смотрения и просматривания*, то есть пер-спектива. Поэтому в 12 отрывке, который является для нас путеводной нитью (в заключительном разделе) Ницше говорит о том, что «все эти ценности, просчитываемые пси­хологически, суть результаты определенных утилитарных перспектив». Мы также можем сказать, что все эти ценно­сти как *ценности* есть определенные точки зрения, свойст­венные определенным ракурсам определенной воли к вла­сти. Однако поскольку всякое действительное действитель­но благодаря основной особенности воли к власти, каждому отдельному сущему принадлежит та или иная «перспекти­ва». *Сущее как таковое перспективно*. То, что означает дейст­вительность, определяется из ее перспективного характера, и только с постоянным учетом этого момента в метафизике Ницше может мыслиться собственно «сущее».

Говоря о перспективном характере сущего, Ницше вы­ражает только то, что со времен Лейбница составляло скрытую основную черту метафизики.

Как известно, согласно Лейбницу всякое сущее опреде­ляется через perceptio и appetitus, через представляющий напор, имеющий своей целью *пред-ставить* целое сущего и *быть* только и единственно в этом representatio и как это representatio. В каждом случае для этого представления ха­рактерно то, что Лейбниц называет point de vue, точкой зрения. Так же говорит и Ницше. С его точки зрения «перспективизм» (перспективное строение сущего) есть то, «в силу чего всякий центр силы — не только человек - конструирует *из себя* весь остальной мир, то есть меряет его своей силой, осязает, формирует...» (n. 636; 1888 г. Ср. XIV, 13; 1884-1885 гг.: «Если мы захотим выйти из мира перспекти­вы, мы погибнем»).

Однако Лейбниц не осмысляет эти точки зрения как ценности: мысль о ценности еще не так существенна и ка­тегорична, чтобы *ценности* как точки зрения могли осмысляться в контексте перспективы.

Действительное, определенное в его действительности через волю к власти, в каждом случае представляет собой переплетение перспектив и ценностных полаганий, являет собой «сложное» образование, и это происходит потому, что сама воля к власти есть сложная сущность. Полезно еще раз вспомнить о сложном единстве ее сущности.

Если сущность воли к власти есть приумножение вла­сти, если поэтому власть властвует как сверхвластвование, тогда ее составу принадлежит нечто такое, что преодолева­ется как соответствующая властная ступень, а также то, что осуществляет это преодоление. Преодолеваемое может быть таковым только в том случае, если оно оказывает со­противление и является тем постоянным и устойчивым, что себя удерживает и сохраняет. Преодолевающее же, на­против, нуждается в способности выйти за свои пределы на более высокую ступень власти, оно требует возможно­сти возрастания. Сущность сверхвластвования заключает­ся в необходимом переплетении сохранения и возраста­ния. Сама сущность власти есть нечто сложное. Действи­тельное, получившее такое определение, в одно и то же время есть нечто постоянное и непостоянное, и поэтому Ницше говорит: «Точка зрения „ценности" — это точка зрения *условии сохранения и* *возрастания* сложных структур с относительной продолжительностью жизни внутри процесса становления». В этих структурах накапливаются по­рождения воли к власти, сущность которой заключается в способности властвовать и повелевать. Поэтому Ницше также лаконично называет эти структуры «структурами господства» или «господствующими центрами» (n. 715):

«„Ценность" есть в сущности точка зрения роста или умаления этих господствующих центров».

В этом определении выражается та мысль, что ценности как *условия* возрастания и сохранения постоянно соотно­сятся со «становлением» в смысле роста и распада власти. Ценности ни в каком отношении не представляют собой нечто существующее «для себя», которое впоследствии по случаю соотносится с волей к власти. Они есть то, что они есть (а именно условия) только как *обусловливающие* и та­ким образом полагаемые самой волей к власти осуществ­ления ее самой. Так они дают меру для оценки количества власти упомянутой господствующей структуры и для на­правления этой оценки в сторону увеличения или умень­шения. Когда в заключительном разделе 12 отрывка Ниц­ше говорит о том, что ценности «суть результаты опреде­ленных утилитарных перспектив, направленных на под­держание и возрастание структуры человеческого господ­ства», польза и полезность понимаются здесь только в от­ношении к власти. «Ценность» есть реальная практиче­ская польза, но здесь «пользу» надо отождествить с усло­вием сохранения власти, то есть в то же время с условием ее возрастания. По своей сути ценности являются усло­виями, и поэтому никогда не выступают как нечто безус­ловное.

Ценность суть условия «господствующих структур» внутри становления, то есть действительности в целом, ос­новной отличительной особенностью которой является воля к власти. Эти господствующие структуры представля­ют собой формы воли к власти. Часто Ницше называет «ценностями» не только условия возникновения этих господствующих структур, но и сами структуры, и делает это не без основания. Наука и искусство, государство, религия и культура действительны как ценности, поскольку они яв­ляются теми условиями, в силу которых совершается поря­док становления как чего-то единственно истинного. Со своей стороны, эти ценности как структуры власти снова полагают определенные условия своего собственного по­стоянства и развития. Однако само становление, то есть действительное в целом, «не имеет никакой ценности», и это становится ясно из только что приведенного сущност­ного определения ценности, так как вне сущего в целом больше нет ничего, что могло бы быть для него условием. Отсутствует то, с чем можно было бы его (становление в целом) соразмерять. «Общая ценность мира не поддается оценке, следовательно, философский пессимизм надо от­нести к числу явлений комического свойства» (n. 708; 1887-1888).

Когда Ницше говорит, что сущее в целом «не имеет ни­какой ценности», он вовсе не хочет пренебрежительно ото­зваться об этом мире. Он лишь хочет, чтобы никакая оценка целого не применялась к нему, потому что она является непониманием его сущности. Тезис о том, что сущее в це­лом не имеет никакой ценности (продуманный в смысле метафизики воли к власти) является резким отрицанием веры в то, что «ценности» существуют как нечто в себе, возвышаясь над сущим в целом и являясь значимым для него. Мысль о том, что сущее в целом бес-ценно (wert-los) означает, что оно находится вне всякой оценки, потому что такая оценка достигает только одного: делает зависимым целое и безусловное этого сущего от частей и условий, ко­торые есть то, что они есть только *из* целого. Становящий­ся мир как воля к власти есть без-условное. Условия, то есть точки зрения сохранения и возрастания того или ино­го количества власти, а вместе с ними и ценности — все это существует только *внутри становления*, существует в соот­ношении с отдельными властными структурами, через ко­торые и для которых они и полагаются. Но в таком случае Ценности возникают из воли к власти? Да, но мы снова впадем в ошибку, если решим, что ценности существуют как нечто, находящееся «рядом» с волей к власти, что пре­жде всего существует воля, которая потом вдобавок полагает некие «ценности», при случае ею и используемые. Ценности как условия сохранения и возрастания власти существуют только как нечто обусловленное *единым* безус­ловным, волей к власти. Ценности по существу есть обу­словленные условия.

Однако, по-видимому, ценности могут только тогда быть условиями воли к власти, когда они сами обладают характером власти и таким образом представляют опреде­ленные количества власти в расчете на ее возрастание из осознанного осуществления этой воли. Поэтому ценности как условия возрастания и сохранения власти принципи­альным образом соотнесены с человеком. Как точки зре­ния они вовлечены в человеческую перспективу. Поэтому Ницше говорит: «*Ценность* есть наивысшее количество власти, которое человек может себе усвоить,— человек, а не человечество! Человечество, несомненно, скорее сред­ство, чем цель. Речь идет о типе: человечество просто мате­риал для опыта, огромный излишек неудавшегося: поле обломков» (n. 713; 1888).

В каждом случае ценность предстает как определенное количество власти, утвержденное и определенное волей к власти.

Воля к власти и утверждение ценности есть *одно и то же*, поскольку воля к власти ориентирует себя в ракурсе сохранения и возрастания, и, таким образом, утвержде­ние ценности нельзя представлять как нечто отличное от воли к власти, что впоследствии якобы можно свести к этой воле. Разъясняя сущность ценности и природу ее ут­верждения, мы лишь характеризуем волю к власти. Одна­ко на вопрос о происхождении мысли о ценности и сущ­ности ценности ни в коем случае нельзя ответить одним только уяснением внутренней принадлежности ценност­ного утверждения воли к власти. Этот вопрос возвращает к другому, а именно к вопросу о происхождении сущности воли к власти. Почему эта воля является в себе ценностно-полагающей? Почему *вместе* с мыслью о воле к власти в метафизике начинает господствовать и мысль о ценно­сти? Как и почему метафизика становится метафизикой воли к власти?

**Субъективность в ницшевском истолковании истории**

Для того чтобы уяснить всю значимость этих вопросов, мы должны поразмыслить над тем, что означает господ­ство мысли о ценности в метафизике. Прежде всего оно дает понять, что задачу будущей метафизики Ницше пони­мает как переоценку всех ценностей. В то же время без дальнейшего рассуждения и обоснования предполагается как нечто само собой разумеющееся, что вся прежняя ме­тафизика, исторически предшествовавшая воле к власти, являлась, хотя и невыраженным образом, метафизикой воли к власти. Всю западноевропейскую философию Ниц­ше понимает как мышление, осуществляющееся в контек­сте ценностей, как их акцентирование, то есть как ценно­стное полагание. Бытие, сущесть сущего, истолковывается как воля к власти. Неожиданным образом, причем вполне убедительным для каждого, во всех сочинениях и записях Ницше история предстает как история метафизики, рас­смотренная в свете мысли о ценностях.

Мы склонны не замечать этого факта или воспринимать такое истолкование истории метафизики как тот взгляд на историю философии, который просто был этому филосо­фу ближе всяких других. При таком подходе мы получаем лишь еще один взгляд на историю и не более того. Так, на­пример, в XIX и XX вв. ученая историография излагала ис­торию философии то в горизонте философии Канта или Гегеля, то в горизонте философии Средних веков, однако *чаще* в таком горизонте, который, смешивая самые разные философские учения, создал видимость некоей всеохватности и общезначимости, изгоняющую из истории мыш­ления всякую загадку.

Тот факт, что Ницше истолковывает историю метафизи­ки в горизонте воли к власти, вытекает из его метафизиче­ского мышления и ни в коем случае не является одним лишь (с исторической точки зрения) последующим прив­несением его собственных «взглядов» в учения более ран­них мыслителей. Скорее дело обстоит так, что метафизика воли к власти, *переоценивая* всю прежнюю метафизику, заранее определяет последнюю в смысле установления ценности и мысли о ценности. Все разбирательство совершается на основе четко выраженного истолкования, не предполагающего никаких разъяснений. Метафизика воли к власти не исчерпывается тем, что на смену прежним цен­ностям приходят новые: все, что прежде в метафизике было продумано и высказано о сущем как таковом в его це­лом, она представляет в свете мысли о ценности, так как даже сущность истории она определяет по-новому, что мы и постигаем из ницшевского учения о вечном возвраще­нии того же самого и его глубочайшей связи с волей к вла­сти. Тот или иной вид истории (Historie) всегда является лишь следствием уже утвержденного сущностного опреде­ления истории (Geschichte).

*Поэтому* Ницше и говорит о единстве, цельности, исти­не как о «высших ценностях», причем говорит так, словно все это является совершенно очевидным. Тот факт, что эти «ценности» должны быть,— не просто последующее тол­кование Ницше: это первый решающий шаг в самой «пе­реоценке», ибо, основательно поразмыслив, мы должны признать, что совершенная Ницше переоценка состоит не в том, что он на место прежних высших ценностей ставит, новые, а в том, что само «бытие», «цель», «истину» он уже понимает как *ценности* и *только* как ценности. По существу, его «пере-оценка» является переосмыслением всех оп­ределений сущего в ракурсе ценности. В 12 отрывке «цель», «единство», «целостность», «истину», «бытие» он *называет* «категориями разума». *Таковы* они, во всяком случае, для Канта и Фихте, Шеллинга и Гегеля. Также и для Аристотеля, и прежде всего для него, определения су­щего как такового являются категориями, хотя и не «кате­гориями разума», если мы имеем в виду, что здесь «разум» (как у Канта и в немецком идеализме) понимается как сущность субъективности. Итак, когда Ницше говорит об определениях сущего, которые он познает как «космоло­гические ценности», в его словах слышится метафизиче­ское истолкование определений бытия сущего как катего­рий разума, характерное для Нового времени. Однако у Ницше это истолкование претерпевает дальнейшее изме­нение, в результате чего упомянутые категории предстают как высшие ценности. Это истолкование определения бы­тия сущего, берущее свое начало в Новейшем времени и в последней метафизике, возвращается в греческую филосо­фию, потому что вся история западноевропейской мета­физики предстает как история утверждения ценностей. В результате более ранние основные метафизические по­зиции получают слово, не отвечающее их собственной ис­тине: они говорят языком философии воли к власти, поня­той как утверждение ценностей.

Если к тому же мы примем во внимание сущностную взаимосвязь утверждения ценностей и воли к власти, то­гда нам станет ясно, что ницшевское истолкование всей метафизики в контексте мысли о ценности коренится в ключевом определении сущего в целом как воли к власти. Эта формула является основной в метафизике Ницше. Кант и Гегель, Лейбниц и Декарт, средневековые мысли­тели, а также мыслители периода эллинизма, греческие философы Аристотель и Платон, Парменид и Гераклит — все они просто ничего не знали о воле к власти как основ­ной особенности сущего. Поэтому когда Ницше воспри­нимает метафизику как таковую и всю ее историю в кон­тексте утверждения ценностей, он тем самым наделяет эту историю односторонней перспективой, и направляе­мое ею историческое рассмотрение становится невер­ным.

Но разве существует какое-либо всестороннее рассмот­рение истории, которое было бы лишено всякой односто­ронности? Разве не должна любая современность воспри­нимать и истолковывать прошедшее именно в *своем* гори­зонте? Разве ее историческое познание не становится тем «живее», чем решительнее горизонт тот или иной эпохи оказывает свое направляющее влияние? Разве сам Ницше в одном из своих ранних сочинений, а именно во втором отрывке «Несвоевременных размышлений» («О пользе и вреде истории для жизни») не призывал со всей настойчи­востью к тому, чтобы история служила «жизни», разве не утверждал, что это станет возможным только в том случае, когда история освободится от мнимой исторической «объ­ективности в себе»?

Если дело обстоит именно так, тогда наши слова о том, что Ницше истолковывает историю метафизики в ракурсе своей собственной постановки вопроса как историю ценностного полагания, вряд ли вызовут какие-либо возраже­ния и опасения, потому что они только подтверждают под­линность его исторического мышления. Быть может, благодаря ницшевскому истолкованию метафизики в контексте мысли о ценности прежняя метафизика даже «понимается лучше», чем она понимала и когда-либо мог­ла понять самое себя, потому что данное истолкование впервые дает ей возможность сказать то, что она хотела сказать, но еще не могла. Если бы так и было на самом деле, тогда ницшевское понимание категорий разума как высших ценностей, и вообще как «ценностей», являлось бы не искажением исторической действительности, а на­делением прежних метафизических ценностей возможно­стью обрести свое подлинно творческое содержание или же обогатить его. Если бы основание для ницшевского по­нимания метафизики, если бы его истолкование сущего в целом как воли к власти находились исключительно в ор­бите прежнего метафизического мышления, основную мысль которого они домысливали бы до конца, тогда та «картина истории», которую имеет в виду Ницше, во всех отношениях предстала бы оправданной, а также единст­венно возможной и необходимой. Но в таком случае боль­ше не было бы возможности уклониться от мысли, что ис­тория западноевропейского мышления развивается как обесценение высших ценностей и что в соответствии с этим оничтожествлением (Nichtigwerden) ценностей и кру­шением целей должен утверждаться и формироваться «ни­гилизм».

Из таких соображений вытекает одно: указание на то, что Ницше как бы задним числом навязывает свою собст­венную метафизическую позицию (воля к власти как основная черта сущего, утверждение ценностей, происхож­дение этого утверждения из воли к власти) прежней исто­рии метафизики, нельзя использовать как повод для того, чтобы обвинить философа в искажении исторической кар­тины или даже в неправомерности его обращения к мысли о ценности. Даже если мы вынуждены признать, что ниц­шевское истолкование метафизики не вбирает в себя всего того, чему учит более ранняя метафизика, это признание требует такого обоснования, которое выходит за пределы одного только исторического подтверждения отличия ме­тафизики Ницше от более ранней метафизики.

Надо доказать, что ранней метафизике мысль о ценно­сти была чуждой и должна была оставаться таковой, по­тому что эта метафизика еще не могла осмыслять сущее как волю к власти. Если мы сумеем это доказать, мы не­пременно затронем более глубокую причину возникнове­ния мысли о ценности, потому что исчезнет видимость того, что во все времена метафизика мыслила сущее по образцу ценностного полагания. Если бы мы показали, в какой мере толкование сущего как воли к власти *возмож­но* лишь в контексте основной метафизической позиции, характерной для Нового времени, тогда в вопросе о про­исхождении мысли о ценности мы пришли бы к одному важному соображению, а именно к тому, что Ницше еще не дает и не может дать ответа на вопрос об этом происхождении.

Ссылка на второй раздел 12 отрывка, в котором Ницше рассматривает происхождение нашей веры в прежние выс­шие ценности, не дает нам возможности продвинуться вперед, так как данное рассмотрение уже предполагает, что утверждение ценностей берет начало в воле к власти. Эту волю он воспринимает как последний факт, к которому мы нисходим. Однако то, что для Ницше является бесспор­ным, для нас превращается в вопрос, а потому и его дедук­ция мысли о ценности с нашей точки зрения все еще заслу­живает рассмотрения.

Ницше на свой лад лишь показывает, что ценности по своей сути представляют собой условия воли к власти, ко­торые эта воля полагает себе самой для своего сохранения и возрастания, то есть для сущностного свершения власти. Утверждение ценности является неотъемлемым компо­нентом воли к власти. Но что касается самой воли: откуда берется проект сущего в целом, который показывает это сущее именно как волю к власти? *Только задав этот вопрос*, *мы начинаем размышлять над происхождением ценностного полагания в метафизике.*

Но когда мы начинаем доказывать, что до Ницше мета­физика толковала сущее не как волю к власти и, следова­тельно, мысль о ценности была ей чуждой, мы сталкиваем­ся с теми же самыми опасениями, которые высказывались по отношению к ницшевскому истолкованию истории. Дело в том, что предыдущее мышление нам тоже прихо­дится рассматривать и истолковывать в горизонте опреде­ленного, а именно нашего собственного мышления. Так же как Ницше и Гегель, мы не можем выйти за пределы своей истории и «эпохи» и, утвердившись на некоем возвыше­нии, рассматривать бывшее в себе, не впадая в зависимость от какой-то определенной и, следовательно, неизбежно односторонней оптики. Для нас имеет силу то же самое, что имеет силу для Ницше и Гегеля, и вдобавок в своей по­становке вопроса горизонт нашего мышления, наверное, даже не обладает той глубиной и тем более величием, кото­рое отличает этих мыслителей, так что в лучшем случае наше истолкование истории остается где-то позади уже сделанных.

Размышляя таким образом, мы входим в круг подлин­ных решений. Вопрос об истинности «исторической кар­тины» перетекает в вопрос об исторической правильности и точности использования и толкования источников. Он затрагивает вопрос об истине исторического местоположе­ния и заключенного в нем отношения к истории. Если европейский нигилизм не является лишь каким-то *одним* ис­торическим движением среди прочих, если он представля­ет собой *основное* движение нашей истории, тогда истолкование нигилизма и отношение к нему зависят от того, ка­ким образом и откуда определяется историчность челове­ческого вот-бытия.

Размышляя над этим вопросом, можно идти различны­ми путями. Мы выбираем тот, который определяется зада­чей данной лекции. Прежде чем разрабатывать «историю философии», мы следуем ходу исторического размышле­ния, и, быть может, этот ход сделает ее просто излишней. Путь, которым мы вынуждены идти, ведет нас (независимо от того, насколько он оказывается успешным или неуспешным в деталях) в направлении подтверждения того факта, что *до* Ницше мысль о ценности была чуждой метафизике и должна была быть таковой, но в то же время по­явление этой мысли подготавливалось *метафизикой* в эпо­хи, *предшествовавшие* Ницше. Ни перед этим ходом, ни после него нет нужды высчитывать, насколько мы, совер­шая этот исторический ход, тонем в одном только прошед­шем или пытаемся сосредоточиться на одном лишь буду­щем — в этом нет нужды лишь при одном условии: если мы действительно идем. Тем не менее на этом пути нам не раз может встретиться препятствие, вытекающее из уже упо­мянутых опасений, а именно из мысли о том, что всякое рассмотрение истории определяется настоящим, соотно­сится с ним и, таким образом, оказывается «относитель­ным», никогда, следовательно, не становится «объектив­ным» и постоянно грешит «субъективизмом»; что нам надо смириться с этой субъективностью и потом постараться изо всех сил сделать добродетель из этой нужды в так назы­ваемой «реальности», а довольство упомянутой субъектив­ностью поставить в заслугу тому, кто все прошедшее ставит на службу тому или иному настоящему.

Однако для того чтобы история метафизики (как ее еще предстоит постигнуть) должным образом противостала ницшевскому ее пониманию, нам надо сначала, основыва­ясь на уже сказанном, представить его толкование этой ис­тории в понятном для нас виде. До сих пор мы знаем толь­ко одно: для Ницше полагание ценностей имеет свою ос­нову и необходимость в воле к власти, и таким образом, согласно Ницше, уже в самом первом полагании прежних высших ценностей, то есть в начале метафизики, определенная форма воли к власти должна была являться мери­лом. Своеобразие первого полагания высших ценностей в том, что, согласно Ницше, такие ценности, как «цель», «единство», «истина» ошибочно «проецировались» в «сущ­ность вещей». Как дело дошло до такой проекции? В кон­тексте ницшевского истолкования истории этот вопрос звучит так: какая форма воли к власти была здесь задейст­вована?

**Ницшевское «моральное» истолкование метафизики**

Если «истина», то есть истинное и действительное, пере­мещается и возносится в некий мир в себе, тогда подлинно сущее предстает как то, чему должна подчиниться вся че­ловеческая жизнь. Истинное предстает как в себе должное и желанное. В таком случае человеческая жизнь лишь тогда на что-то годится, лишь в том случае определяется настоя­щими добродетелями, если эти добродетели влекут только к тому, чтобы осуществить это желанное и должное (и на­деляют способностями для этого), чтобы следовать ему и таким образом подчинить себя «идеалам».

Человек, который отрекается от себя во имя этих идеа­лов и старательно стремится их достичь, является челове­ком добродетельным, в своем роде добротным, то есть «добрым человеком». С точки зрения Ницше это означает, что человек, который желает сделать из себя такого «доброго человека», воздвигает над собой некие сверхчувственные идеалы, предлагающие ему то, чему он может подчинить­ся, дабы в осуществлении этих идеалов обеспечить себя са­мого жизненной целью.

Воля, которая волит этого «доброго человека», есть воля к подчинению идеалам как чему-то такому, что существует в самом себе и над чем человек больше не имеет никакой власти. Воля, которая волит «доброго человека» и его идеа­лы, есть воля к власти этих идеалов и тем самым воля к бес­силию человека. Воля, которая волит доброго человека, хотя и является волей к власти, однако она выступает в форме бессилия на власть со стороны человека. В результа­те этого бессилия к власти, проявляемого с его стороны, прежние высшие ценности проецируются в область сверх­чувственного и возносятся в мир «в себе» как мир единст­венно истинный. Воля, которая волит «доброго человека» и в этом смысле волит «добро», есть «моральная» воля.

Под моралью Ницше почти всегда понимает систему та­ких ценностных полаганий, в которых сверхчувственный мир утверждается как желанный и определяющий меру. «Мораль» Ницше всегда понимает «метафизически», то есть с учетом того, что в ней принимается решение о сущем в целом. Это происходит в платонизме благодаря разделению этого сущего на два мира: сверхчувственный мир идеалов, должного, истинного в себе и чувственный мир собственного усилия и подчинения себя чему-то в себе действительному, которое, будучи безусловным, обуслов­ливает все вокруг. Поэтому Ницше говорит: «Таким обра­зом, в *истории морали* находит выражение воля к власти, с помощью которой то рабы и угнетенные, то неудачники и страдающие от самих себя, то натуры посредственные пы­таются утвердить наиболее благоприятные для *них* сужде­ния о ценности» (n. 400).

Этому отрывку вторит другой:

«Скромным, прилежным, благожелательным, умерен­ным: таким вы хотели бы видеть человека? *Хорошего* *чело­века*? Но такой мне представляется только идеальным рабом, рабом будущего» (n. 356).

И еще:

«*Идеальный раб* („хороший человек").— Тот, кто не мо­жет полагать *себя* как „цель" и вообще не может сам пола­гать цели, тот чтит мораль *самоотречения* — инстинктивно. К ней его склоняет все: его благоразумие, его опыт, его тщеславие. И вера есть тоже отречение от самого себя» (n. 358).

Говоря о «самоотречении», мы можем также сказать, что в данном случае речь идет об отказе полагать себя самого как повелевающего, то есть о бессилии к власти, «отказе от воли к бытию» (n. 11). Однако бессилие на власть есть лишь «особый случай» воли к власти и поэтому «прежние высшие ценности являются особым случаем воли к вла­сти» (XVI, 428). Полагание этих ценностей и их перемеще­ние в сверхчувственный мир в себе, которому человек дол­жен подчиниться, проистекают из «умаления человека» (n. 898). Всякая метафизика, полагающая сверхчувственный мир как истинный *над* миром чувственным как кажущим­ся, проистекает из морали. Отсюда и следующий тезис:

«Что истина ценнее иллюзии — это не более как мораль­ный предрассудок» («Jenseits von Gut und Böse», n. 34; VII, 55).

В том же сочинении Ницше так определяет сущность морали:

«Под моралью подразумевается именно учение об отно­шениях господства, при которых возникает феномен «жизнь» (ebd., n. 19; VII, 31).

И еще: «Под „моралью" я понимаю систему оценок, имеющую корни в жизненных условиях известного суще­ства» (n. 256).

Хотя здесь Ницше тоже понимает мораль «метафизиче­ски» в смысле ее соотнесения с сущим в его целом и воз­можностью жизни вообще, а не «этически», то есть в плане ее соотнесения с «образом жизни», он больше не думает о *той* «морали», которая обусловливает платонизм. Поэтому даже в метафизическом смысле для него «мораль» «мора­ли» рознь. Во-первых, она в формальном, самом широком смысле означает *всякую* систему оценок и отношений гос­подства, и здесь она понимается так широко, что даже но­вые утверждения ценностей можно назвать «моральны­ми» — по той лишь причине, что они определяют условия жизни. Во-вторых (и как правило), с точки зрения Ницше, мораль означает систему *тех* оценок, которая вбирает в себя полагание безусловных высших ценностей в себе в смысле платонизма и христианства. Мораль есть мораль «доброго человека», который живет из противоположно­сти и в противоположности ко «злу» и не находится «по ту сторону добра и зла». Поскольку же ницшевская метафи­зика стоит «по ту сторону добра и зла», поскольку она стремится в первую очередь обнаружить это местоположе­ние и занять его, Ницше может считать себя «имморали­стом».

Это слово ни в коем случае не означает, что мышление и осмысление представляют собой нечто аморальное в смысле *противостояния* «добру» и принятия «зла». Быть вне морали — означает находиться по ту сторону добра и зла, но это предполагает нахождение не вне всякой закон­ности и порядка, а внутри необходимости *нового* утвержде­ния какого-то другого порядка, противоборствующего хаосу.

Мораль «доброго человека» является источником про­исхождения прежних высших ценностей. Добрый человек полагает эти ценности как безусловные, и таким образом они становятся условиями его «жизни», которая, будучи не в силах притязать на власть, требует для себя возможности взирать на некий сверхчувственный мир. В этом ракурсе мы теперь понимаем и то, что Ницше в заключительном разделе 12 отрывка называет «гиперболической наивно­стью» человека.

С метафизической точки зрения «добрый человек» «мо­рали» — это человек, ничуть не предугадывающий проис­хождения ценностей, которым он подчиняется как безус­ловным идеалам. Это *непредугадывание* (Nichtahnen) отда­ляет человека от всякого ясного размышления над происхождением ценностей, а именно от осознания того факта, что они являются утвержденными самой волею к власти условиями ее самой. Эта «наивность» равнозначна «психологической невинности», что, согласно ранее сказанному, означает незатронутость (Unberührtsein) никаким просчитывающим соотнесением сущего и тем самым жиз­ни и ее условий с волею к власти. Так как в такой ситуации для психологически невинного («наивного») человека ос­тается сокрытым тот факт, что ценности берут свое проис­хождение из пронизанного властью ценностного полагания, совершаемого человеком, этот *наивный* человек вос­принимает данные ценности (цель, единство, целостность, истину) так, как будто они откуда-то сами пришли к нему, спустились с небес и предстали перед ним в себе самих и своем величии как нечто такое, перед чем ему остается только преклониться. Поэтому наивность как незнание того, что ценности берут начало в человеческой воли к вла­сти, является в себе «гиперболичной» (от греческого ύπερ­βάλλειν). Сам того не зная, «добрый человек» возвышает ценности над собой и возносит их до чего-то такого, что *есть в себе*. Таким образом, то, что обусловлено только са­мим человеком, он, напротив, считает чем-то безуслов­ным, что предъявляет ему свои требования. Поэтому свой анализ происхождения веры в высшие ценности и катего­рии разума, а также весь 12 отрывок Ницше завершает та­кими словами:

«Это все та же *гиперболическая наивность* человека: пола­гать себя самого смыслом и мерой ценности вещей».

Несмотря на только что данное разъяснение «гипербо­лической наивности» все-таки сохраняется опасность того, что мы можем неправильно понять эту важную заключительную фразу. В ней содержится слишком неявно выраженное и потому легко поддающееся неправильному истолкованию резюме одной важной мысли. Дело в том, что, ссылаясь на эти слова, можно предположить, что Ницше имеет в виду прямо противоположное тому, что мы разъяснили как *сущность* гиперболической наивности. Если наивность заключается в неведении относительно того, что ценности происходят из проникнутого властью ценностного полагания, совершаемого самим человеком, тогда как можно говорить о «гиперболической наивности», выражающейся в «полагании себя самого смыслом и ме­рой ценности вещей»? Ведь последнее является чем угод­но, только не наивностью. Это высшая осознанность чело­века, утверждающего себя на себе самом, совершенно не­двусмысленная воля к власти, а вовсе не бессилие по отношению к ней. Если понимать приведенные слова та­ким образом, тогда Ницше следовало бы сказать, что «ги­перболическая наивность» заключается в совершенном *отсутствии* наивности. Однако такую несообразность мы не можем ему приписать. Но о чем же в таком случае идет речь? Согласно ницшевскому определению сущности цен­ностей, те ценности, которые были утверждены в результа­те незнания относительно их происхождения, тоже восхо­дят к ценностному полаганию, совершенному человеком, то есть к тому, что человек полагает себя самого смыслом и мерой ценности. Наивность заключается не в том, что человек полагает ценности и выступает как их смысл и мера. Человек остается наивным постольку, поскольку он пола­гает эти ценности как внезапно предстающую перед ним «сущность вещей», не зная о том, что *именно он* их и полагает и что сам полагающий есть воля к власти.

Человек пребывает в наивности до тех пор, пока не начинает всерьез воспринимать знание, говорящее ему о том, что только он один полагает эти ценности, что они могут быть только обусловленными им самим условиями сохра­нения, упрочения и возрастания его жизни. При поверхностном прочтении данного предложения может возникнуть впечатление, что (в противоположность наивному ценностному полаганию, которое каждый раз помещает челове­ческие ценности в сами вещи и таким образом очеловечи­вает все сущее) Ницше требует такого познания и опреде­ления сущего, при котором всякое его очеловечение исчезает. Однако именно такое истолкование его слов было бы ошибочным, так как наивность сказывается не в очеловечении вещей, а в том, что оно совершается неосоз­нанно. Наивность как таковая есть недостаток воли к вла­сти, так как наивному человеку недостает осознания того, что полагание мира по образу человека и через человека есть единственно истинный способ всякого мироистолкования и потому такой, к какому в конце концов метафизи­ка должна прийти самым решительным образом и без вся­ких оговорок. Прежние высшие ценности потому смогли обрести свое достоинство и значимость, что человек пола­гал самого себя смыслом и мерой вещей, но делал это неосознанно и считал, что все, положенное им, есть дар са­мих вещей, который они ему принесли от самих себя. Хотя в наивном ценностном полагании, как и во всяком другом полагании ценностей, принципиально господствует воля к власти, здесь она все еще выглядит как бессилие к власти. Власть здесь еще не властвует как намеренно осознанная и владеющая собой.

Тот факт, что во время утверждения высших ценностей человеческие полагания привносятся в сами вещи, с точки зрения Ницше вполне правомерен. Однако очеловечение сущего еще невинно и потому небезусловно. *Поначалу* зна­ние о подлинном, проникнутом властью происхождении высших ценностей остается для человека сокрытым, одна­ко с пробуждением и ростом его самосознания оно не все­гда может оставаться таковым, и потому все большее осоз­нание природы происхождения этих ценностей приводит к тому, что вера в них начинает колебаться. Однако осозна­ние сущности происхождения ценностей, природы чело­веческого ценностного полагания и очеловечения вещей не завершается тем, что после раскрытия тайны возникно­вения ценностей и их падения мир предстает лишенным всякой ценности. В таком случае вместе с исчезновением «ценности» исчезли бы и условия жизни, в результате чего она просто не могла бы *быть*. На самом деле проникнове­ние в природу происхождения ценностей уже решает и предопределяет все то, что должно произойти перед лицом кажущейся обесцененности мира и в чем должна состоять переоценка прежних ценностей. Новую задачу Ницше ре­зюмирует в одной записи, которая относится к 1888 г. и по­казывает нам полнейшую противоположность гиперболи­ческой наивности. Вот она:

«Всю ту красоту и благородство, которыми мы наделили действительные и воображаемые вещи, я хочу востребо­вать обратно как собственность и произведение человека: как его прекраснейшую апологию. Человек как поэт, как мыслитель, как Бог, как любовь, как власть: о королевская щедрость человека, с которою он одарил вещи, чтобы *обед­нить* себя самого и ощутить *себя* жалким! До сих пор это было его величайшей самоотверженностью: восхищаться, поклоняться и скрывать от себя, что именно он создал все то, что его восхищает» («Der Wille zur Macht»; XV, 241).

Запись вполне ясна. Человек должен перестать отда­вать *свое* и наделять им нечто *чужое* и тем более должен перестать подчиняться тому, чем он сам одарил вещи, как чему-то чужому, как будто оно представляет собой нечто, в чем нуждается жалкий человек; вместо этого он должен заявить права на все, на что только может их заявить, как на свое собственное, если только с самого начала он не ощущает себя перед сущим в целом каким-то жалким, страждущим рабом, а напротив, утверждает себя и гото­вит себя к безусловному господству. Однако это означает, что он сам есть безусловная воля к власти, что он сознает себя самого как господина этого господства и, зная это, решается на всякое властное свершение, то есть на посто­янное возрастание власти. Воля к власти является «*прин­ципом нового утверждения ценностей*». Воля к власти — это не только способ и средство утверждения новых цен­ностей: как сущность власти она есть единственная главная ценность, в соотнесении с которой оценивается все, что должно обрести ценность или не может притязать на ценность вообще. «Все совершающееся, все движение, все становление как установление отношений степени и силы, как *борьба*...» (n. 552; весна—осень 1887 г.). Все, что терпит поражение в этой борьбе, оказывается неправым и неистинным, поскольку оно его терпит. Все, что в этой борьбе выстаивает, оказывается истинным и правым, по­скольку оно побеждает.

*То*, вокруг чего ведется борьба, всегда имеет второсте­пенное значение, если оно осмысляется и становится же­ланным как некая особая по своему содержанию цель. Все цели этой борьбы и все боевые лозунги всегда являются лишь ее средствами. Предмет борьбы определен заранее: это сама власть, не нуждающаяся ни в какой цели. Она *бес­цельна*, равно как все сущее *бес-ценно*. Эта бесцельность принадлежит метафизической сущности власти. Если здесь вообще можно говорить о какой-то цели, тогда эта «цель» есть бесцельность безусловного господства челове­ка над Землей. Человек как субъект этого господства есть сверх-человек. Ницше часто упрекают в том, что его образ сверхчеловека неопределенен, что облик этого человека якобы нельзя уловить. К такому выводу можно прийти только в том случае, если мы не понимаем, что сущность сверх-человека состоит в восхождении *над* прежним чело­веком. Прежний человек еще нуждается в том, чтобы иметь *над* собой желанные для него идеалы, которых он ищет. Сверхчеловек, напротив, больше не нуждается в этом «над» и «по ту сторону», так как он хочет лишь самого человека, причем не в каком-то особом отношении, а про­сто человека как господина безусловного властного свер­шения, полностью вооруженного всеми средствами при­нуждения, которые есть на Земле. Такое человеческое бы­тие отличается тем, что всякая особым образом оговоренная цель, всякая определенность такого рода не­существенна и всегда остается лишь используемым при случае средством. Безусловная определенность ницшевской мысли о сверхчеловеке заключается как раз в том, что Ницше постиг принципиальную неопределимость безус­ловной власти, хотя и не выразил ее именно так. Безуслов­ная власть есть чистое сверхвластвование как таковое, безусловное превосходство, *над-бытие* и способность повелевания, единственная и высшая.

Все неадекватные изложения ницшевского учения о сверхчеловеке всегда появлялись только потому, что до сих пор мы не могли серьезно воспринять философию воли к власти как метафизику, а учение о нигилизме, сверхчелове­ке и прежде всего учение о *вечном возвращении того же са­мого* не могли постичь как *необходимые* сущностные ком­поненты *метафизически*, то есть осмыслить их в контексте истории и самой сущности западноевропейской метафи­зики.

Приведенная запись Ницше (XV, 241) принадлежит к са­мым ясным и в своем роде самым прекрасным. Здесь Ниц­ше говорит из полуденной ясности того великого настроя, который делает новоевропейского человека безусловным средоточием и единственным мерилом сущего в целом. В книге «Воля к власти», которая была составлена из запи­сей Ницше после его смерти, данный отрывок, конечно же, появляется на совершенно невозможном месте, к тому же вне принятого их перечисления, и потому его нелегко найти. Он приведен как предисловие к первой главе («Критика религии») второй книги («Критика прежних высших ценностей»). Наверное, появление данного от­рывка в этом месте лучше всего показывает всю компози­ционную сомнительность этой «Воли к власти». Сказанное в отрывке просто и ясно излагает основную метафизиче­скую позицию Ницше, и поэтому, *если уж* из него решили сделать предисловие, его следовало бы поставить в начале всего главного произведения.

Причина, по которой мы привели эту запись только те­перь, станет ясной, как только мы вновь проясним ход на­шего вопрошания. Необходимо в свете того, что *Ницше* представляет как историю метафизики, *более основательно* взглянуть в эту историю. Это прежде всего приведет к тому, что ницшевское изложение и понимание метафизики станет еще яснее. Итак, она «моральна». «Мораль» здесь озна­чает систему оценок. Всякое истолкование мира, наивно оно или же совершается из расчета, представляет собой образование и оформление мира по образу человека, а если к тому же совершающееся утверждение ценностей достаточ­но хорошо знает, что ценности берут начало в самом чело­веке, и совершает нигилизм, то оно тем более должно по­нимать человека как законодателя и хотеть такого челове­ка. В *безусловном очеловечении* всего сущего оно должно искать истинное и действительное.

Итак, метафизика — это антропоморфия, формирова­ние и созерцание мира по образу человека. Следовательно, в метафизике, как ее толкует Ницше, призывая к ней как к будущей философии, решающим оказывается *отношение человека к сущему в целом*. Тем самым, поднимаясь над мыслью о ценности, мы наталкиваемся на ту взаимосвязь, которая сама почти напрашивается благодаря метафизике воли к власти, так как эта метафизика, к которой принад­лежит и учение о сверхчеловеке, как никакая другая до нее делает этого человека безусловным и единственным мери­лом всех вещей.

*Метафизика и антропоморфия*

Уже в первой записи своего учения о воле к власти, кото­рое Ницше делает в сочинении «По ту сторону добра и зла» (1886 г.), он показывает, какую большую роль при всяком истолковании мира играет опытное переживание челове­ком себя самого, а также подчеркивает первенствующее значение данности этого человека ему самому.

«Предположим, что нет ничего реального „данного", кроме нашего мира вожделений и страстей, что мы не мо­жем спуститься или подняться ни к какой иной „реально­сти", кроме реальности наших инстинктов, ибо мышление есть лишь взаимоотношение этих инстинктов: нельзя ли в таком случае провести опыт и спросить, не *достаточно* ли этого „данного", чтобы из ему подобного понять и так на­зываемый механический (или „материальный") мир?» (VII, n. 36).

В своей метафизике воли к власти Ницше проводит этот опыт. Если уже материальный, *без-жизненный* мир он ос­мысляет с точки зрения человека и в соответствии с человеческими инстинктами, то тем более мир живой и исто­рический он истолковывает «по-человечески». Мы начи­наем догадываться, сколь решительно *мысль о ценности* как рассмотрение всего сущего в соотнесении с основной цен­ностью воли к власти уже имеет в своей основе *тот факт*, что вообще сущее как таковое истолковывается *сообразно* человеческому бытию, а не просто в том смысле, что истолкование совершается «через» человека.

Поэтому теперь мы на время оставляем мысль о ценно­сти и начинаем размышлять об отношении человека к су­щему как таковому в целом, о том, *как* это отношение определялось в истории метафизики. Делая это, мы попадаем в круг вопросов, который хотя и предлагается нам самой метафизикой Ницше, а также его истолкованием метафизики, но в то же время отсылает нас в более исконные сфе­ры. Они известны и прежней метафизике, и поэтому когда, мы говорим, например, что метафизика Нового времени отличается особой ролью, которую в ней играют человече­ский «субъект» и акцент на субъективности человека, это звучит как общее место.

Начало философии Нового времени знаменует положе­ние Декарта: ego cogito, ergo sum — «я мыслю, следователь­но, я существую». Всякое сознание вещей и сущего в целом сводится к самосознанию человеческого субъекта как не­колебимой основы всякой достоверности. Впоследствии действительность действительного определяется как объективность, как нечто такое, что постигается *через* субъект и *для* него как ему противопоставленное и предлежащее. Действительность действительного есть представляемость, совершающаяся через представляющий субъект и для него. Учение Ницше, в котором всё, что есть и как оно есть, ста­новится «собственностью и произведением человека», лишь до конца раскрывает учение Декарта, согласно кото­рому всякая истина сводится к самодостоверности (Selbstgewißheit) человеческого субъекта. Если мы к тому же вспомним, что уже в греческой доплатоновской фило­софии один мыслитель, а именно Протагор, учил о том, что человек есть мера всех вещей, тогда на самом деле складывается впечатление, что вся метафизика, а не только метафизика Нового времени, построена на определяющей роли человека в сущем.

Поэтому сегодня каждый знает об *одной* мысли, а имен­но об «антропологической», которая предполагает, что мир надо истолковывать по образу человека и что метафизику пора заменить «антропологией». Во всем этом уже принято особое решение об отношении человека к сущему как та­ковому.

Как обстоит дело с метафизикой и ее историей в контек­сте этого отношения? Если метафизика есть истина о су­щем в целом, тогда несомненно, что в это сущее входит и человек. Можно даже сказать, что человек в метафизике настолько берет на себя особую роль, насколько он ищет метафизического знания, раскрывает, обосновывает, хра­нит, передает его — и также искажает. Однако это еще ни в коей мере не дает права считать человека мерой всех ве­щей, выделять его как средоточие всего сущего и утвер­ждать как господина над этим сущим. Можно было бы предположить, что упомянутое изречение греческого мыс­лителя Протагора о человеке как мере всех вещей, учение Декарта о человеке как «субъекте» всякой объективности и мысль Ницше о человеке как «созидателе и собственнике» всего сущего — лишь преувеличения и крайние случаи особых метафизических позиций, а не подлинное знание, для которого характерны умеренность и взвешенность. Следо­вательно, эти исключительные случаи нельзя делать пра­вилом, по которому следует определять сущность метафи­зики и ее историю.

Можно было бы, однако, также признать, что упомяну­тые три учения, берущие начало в греческой античности, в начале Нового времени и в наше время соответственно, коварным образом указывают на то, что в самые разные эпохи и в самых разных исторических ситуациях снова и снова резко заявляет о себе мысль, согласно которой все сущее есть то, что оно есть только по причине его очелове­чения человеком. Наконец, можно было бы спросить: раз­ве метафизика, в конечном счете, не должна безоговороч­но признать безусловное господство человека, сделать его окончательным принципом всякого истолкования мира и положить конец всяким рецидивам наивных мировоззре­ний? Если это происходит обоснованно и отвечает смыслу всякой метафизики, тогда ницшевский «антропомор­физм» всего лишь в открытую преподносит как истину то, что уже до него и затем снова и снова присутствовало в этой метафизике и выдвигалось как принцип всякого мышления.

Пусть так, но для того чтобы в сравнении с этой точкой зрения обрести более свободный взгляд на сущность мета­физики и ее истории, мы сделаем правильно, если для на­чала продумаем учения Протагора и Декарта в их основных чертах. При этом надо очертить тот круг вопросов, кото­рый позволит нам более основательно познакомиться с сущностью метафизики как истины о сущем в его целом, а также позволит узнать, в каком смысле вопрос «что есть су­щее как таковое в целом?» остается ведущим вопросом всей метафизики. Уже заголовок главного сочинения Де­карта указывает на то, о чем идет речь: «Meditationes de prima philosophia», то есть «Размышления о первой фило­софии» (1641 г.). Выражение «первая философия» восходит к Аристотелю и говорит о том, что, собственно, является первой и подлинной задачей того, чему подобает имя фи­лософии. В соответствии с установленной иерархией «пер­вая философия» (πρώτη φιλοσοφία) имеет дело с первым, властно пронизывающим все остальные, вопросом: что есть сущее, поскольку оно сущее? Например, что есть орел, поскольку он есть птица, то есть живое существо, то есть нечто из себя самого присутствующее? Что отличает сущее как сущее?

Складывается впечатление, что благодаря христианству вопрос о том, что есть сущее, получил окончательный от­вет; что, следовательно, самого вопроса больше не сущест­вует и что его разрешение пришло с высот той инстанции, которая бесконечно превышает случайное человеческое мнение и блуждание. Библейское откровение, которое, как оно само считает, основывается на божественном вдохно­вении («инспирации»), учит, что сущее сотворено Богом-Творцом, который его поддерживает и направляет. Благо­даря богооткровенной истине, которую церковное учение возвещает как абсолютно обязательную, вопрос о том, что есть сущее, становится излишним. Бытие сущего состоит в его сотворенности (Geschaffensein) Богом (omne ens est ens creatum). Если человек хочет познать истину о сущем, ему открыт лишь один надежный путь: усердно собирать и хра­нить учение об откровении и все варианты его передачи, представленные в том или ином церковном учении. Под­линная истина передается только через учение (doctrina) учителей (doctores). Отличительная особенность истины — ее «доктринальность». Средневековый мир и его история целиком утверждаются на этой doctrina. Единственной адекватной формой выражения знания как учения (doctrina) является «сумма», то есть собрание вероучительных сочинений, в которых упорядочивается вся полнота унаследованного вероучения, различные вероучительные мнения проверяются на предмет их соответствия церков­ному учению, а затем берутся на вооружение или отверга­ются.

Люди, таким образом рассуждающие о том, что есть су­щее в целом,— это «теологи». Их «философия» является та­ковой только по имени, потому что понятие «христианской философии» еще более нелепо, чем мысль о четырехуголь­ном круге. Четырехугольник и круг едины хотя бы в том, что они оба — пространственные фигуры, в то время как христианская вера и философия принципиально отлича­ются друг от друга. Даже когда говорят, что и та, и другая учат истине, понятие истины здесь берется в двух совер­шенно различных смыслах. Когда средневековая филосо­фия на свой лад, то есть перетолковывая, изучает Платона и Аристотеля, это напоминает Карла Маркса, который для выработки своего политического мировоззрения использу­ет метафизику Гегеля. Говоря по существу, христианское учение (doctrina christiana) стремится не к тому, чтобы сооб­щить некое знание о сущем, о том, что оно *есть*: истина — это всецело истина спасения. Все дело в том, чтобы обеспе­чить спасение отдельной бессмертной душе. Все виды по­знания соотносятся с порядком спасения и направляются на то, чтобы обеспечить это спасение и способствовать ему. Вся история становится историей спасения: творение, грехопадение, искупление, страшный суд. Тем самым также решается вопрос о том, каким образом (то есть каким мето­дом) можно определять и сообщать ценности знания. Уче­нию (doctrina) соответствует обучение (schola), и поэтому учители веры и спасения суть «схоластики».

То новое, что характерно для Нового времени в сравнении со средневековой, христианской эпохой, заключается в том, что человек решается самостоятельно, своими силами досто­верно и надежно утвердить свое человеческое бытие в средо­точии сущего в его целом. Существенно важная христиан­ская мысль о достоверности спасения наследуется, однако «спасение» не воспринимается как некое потустороннее веч­ное блаженство; путь к нему заключается не в самоотрече­нии. Спасительное и здоровое отыскивается только в свобод­ном самораскрытии всех творческих способностей человека, и поэтому возникает вопрос о том, *как* обрести и обосновать достоверность своего человеческого бытия и мира, искомую самим человеком для его посюсторонней жизни. Если в средневековом мире несомненным являлся как раз путь спа­сения и способ сообщения истины (doctrina), то теперь ре­шающим становится *искание* новых путей.

На первый план выходит вопрос о «методе», то есть о «пролагании пути», вопрос об отыскании и обосновании надежности, утвержденной самим человеком. Здесь «ме­тод» надо понимать не «методологически», то есть не как способ разыскания и исследования, а метафизически, то есть как путь к сущностному определению истины, кото­рую можно обосновать только силами самого человека.

Поэтому теперь вопрос философии больше не может звучать только как «что есть сущее?» В контексте освобож­дения человека от обязательств, налагавшихся на него богооткровенным и церковным учением, вопрос первой фи­лософии звучит так: «На каком пути человек из себя и для себя достигает первой неколебимой истины и какова эта первая истина?» Впервые ясно и решительно так ставит во­прос Декарт. Его ответ гласит: ego cogito, ergo sum, «я мыс­лю, следовательно я существую». Не случайно заголовки основных философских трудов Декарта указывают на пер­востепенное значение «метода»: «Discours de la méthode», «Regulae ad directionem ingenii», «Meditationes de prima philosophia» (а не просто «Prima philosophia»), «Les Principes de la philosophie» («Principia philosophiae»).

В тезисе ego cogito, ergo sum, который потом разъясняет­ся еще точнее, в общем и целом говорится о преимуществе человеческого «Я» и тем самым — о новом положении че­ловека. Человек не только воспринимает какое-то учение, сообразуя его с верой, и не просто на каком-то пути сам до­бывает знание о мире. Появляется другое: человек безусловно достоверно знает себя самого как то сущее, бытие которого является самым достоверным. Человек становит­ся утвержденной им самим основой и мерой всякой достоверности и истины. Стоит нам лишь в общем и целом ос­мыслить приведенное положение Декарта, как мы тут же вспоминаем изречение греческого софиста Протагора, жившего где-то во времена Платона. Согласно этому изре­чению мерой всех вещей выступает человек. Исследовате­ли снова и снова сопоставляют положение Декарта с изречением Протагора и усматривают в последнем и вообще в греческой софистике предвосхищение метафизики Декар­та, так как каждый раз почти осязаемо на первый план вы­ходит первенствующее значение человека.

В своей общей форме данное утверждение верно, однако в изречении Протагора есть нечто такое, что весьма суще­ственно отличается от сказанного в Декартовом тезисе. Только благодаря этому различию мы улавливаем то *общее*, что в них говорится. Это общее есть та основа, которая по­зволяет нам в достаточной мере понять учение Ницше о человеке как законодателе мира и постичь происхождение метафизики воли к власти и содержащегося в ней мышле­ния о ценности [Ср. в дальнейшем «Holzwege», S. 94 ff.].

**Тезис Протагора**

Изречение Протагора гласит (в передаче Секста Эмпи­рика): πάντων χρημάτων μέτρον έστίν άνθρωπος, τών μέν όντων ώς έστι, τών δέ μή όντων ώς ούκ έστιν (ср. Платон. Теэтет, 152). В распространенном переводе это означает:

«Человек есть мера всех вещей, сущих, что они сущест­вуют, не-сущих, что они не существуют». Можно было бы подумать, что здесь говорит Декарт. В этом тезисе на самом деле достаточно четко ощущается тот «субъективизм» гре­ческой софистики, на котором часто заостряют внимание историки философии. Чтобы, приступая к истолкованию этого изречения, не сбить себя с толку обертонами новоев­ропейской мысли, попытаемся сначала сделать перевод, более сообразный греческому мышлению, хотя в таком «переводе» уже скрывается какое-то истолкование.

«Для всех „вещей" (то есть для всего того, что человек имеет в пользовании, употреблении и постоянном обихо­де — χρήματα, χρήθαι) человек (тот или иной) является ме­рой, для присутствующих — что они присутствуют *так*, как они присутствуют, для тех же, которым отказано в при­сутствии,— что они не присутствуют».

Здесь речь идет о сущем и его бытии. Имеется в виду су­щее, само собою присутствующее в окружении человека. Но кто такой этот «человек»? Что значит здесь άνθρωπος?

На этот вопрос нам отвечает Платон, который в том мес­те, где он рассматривает изречение Протагора, заставляет Сократа спросить (в смысле риторического вопроса): ούκοΰν ούτω πως λέγει, ώς οία μέν έκαστα έμοί φαίνεται τοιαΰτα μέν έστιν έμοί, οία δέ σοί, τοιαΰτα δέ αΰ σοί άνθρωπος δέ σύ τε κάγώ; «Не говорит ли он [Протагор] не­что в роде того, что каким все кажется мне, такого вида оно для меня и есть, а каким тебе, таково оно опять же и для тебя? Человек же — это ты, равно как и я?». Итак, в данном случае «человек» предстает как «каждый» человек (я, ты, он, она); всякий может сказать о себе «Я», и таким обра­зом, каждый человек — это любое «Я». В результате мы как будто бы тут же получаем почти буквальное свидетельство того, что речь в данном случае идет о человеке, осмыслен­ном в его «самости», что сущее как таковое определяется мерой этого человека, решившего самоопределяться имен­но таким образом и что, следовательно, истина о сущем как в первом, так и во втором случае, как у Протагора, так и у Декарта, имеет одну и ту же сущность, вымеряется и из­меряется через «ego».

Тем не менее мы самым роковым образом ввели бы себя в заблуждение, если бы сделали вывод о тождественности основополагающих метафизических позиций, взяв за ос­нову некоторую похожесть используемых понятий и слов, смысл которых в процессе обычного историографического сравнения мнимых «философских воззрений» расплылся до самых общих «философских понятий».

Но коль скоро мы решили поставить вопрос об отноше­нии человека к сущему как таковому в его целом, а также о роли человека в контексте этого отношения, нам непременно надо обрисовать те сферы, которые дадут нам воз­можность адекватным образом сопоставить изречение Протагора с тезисом Декарта. Эти сферы могут быть лишь теми же самыми, которые определяют и саму суть той или иной основополагающей метафизической позиции. Мы очерчиваем четыре такие сферы. Итак, метафизическая позиция определяется:

1) тем способом, которым человек как человек является *самим собой*, зная при этом самого себя;

2) проекцией сущего на бытие;

3) ограничением сущности истины сущего;

4) тем способом, которым человек каждый раз берет и задает «меру» истине сущего.

Почему и в какой мере самость человека, понятие бы­тия, сущность истины и способ задания ее меры заранее определяют собой ту или иную метафизическую позицию, несут на себе метафизику как таковую и превращают ее в структуру самого сущего — задуматься обо всем том, не по­кидая пределов метафизики и продолжая прибегать к ее средствам, уже невозможно. Ни один из названных четы­рех аспектов метафизической позиции нельзя понять в от­рыве от всех прочих, каждый из них в каком-то отношении уже характеризует всю совокупность принципиальной ме­тафизической позиции.

В тезисе Протагора вполне определенно говорится о том, что «все» сущее соотнесено с человеком как έγώ («я») и что этот самый человек есть мера для бытия сущего. Но какова эта отнесенность сущего к «Я», если предположить, что мы будем мыслить *по-гречески* и ненароком не вложим в него представление о человеке как «субъекте»? Человек воспри­нимает то, что пребывает в круге его восприятия. Это присутствующее (Anwesende) как таковое с самого начала за­ключено в круге доступного, так как этот круг представляет собой область несокрытого. Восприятие несокрытого основывается на его пребывании в круге несокрытости.

Мы, теперешние люди, и многие поколения до нас уже давно позабыли об этом круге несокрытости сущего, и тем не менее мы не перестаем от него зависеть. Нам, правда, кажется, что сущее становится доступным нам по той про­стой причине, что наше «Я» как субъект представляет не­кий объект. Как будто для того, чтобы это произошло, не требуется появления того открытого пространства, в от­крытости которого вещь только и может стать доступной *как* объект *для* субъекта, а сама эта доступность — открыть себя! Греки, правда, знали, хотя и довольно смутно, о сфере той несокрытости, в которую выступает все сущее, чтобы присутствовать в ней, и которая как бы приносит это сущее с собою. Вопреки всему тому, что с тех пор пролегло между нами и греками в метафизическом истолковании сущего, мы все-таки не утратили способности вспомнить об этом круге несокрытости и ощутить в нем то пространство, в ко­тором находится наше человеческое бытие. Нам не надо возвращаться к греческому образу бытия и мышления, чтобы в должной мере обратить внимание на эту несокрытость. Благодаря пребыванию в круге несокрытости чело­век принадлежит четко очерченному кругу присутствую­щего. Вместе с тем эта принадлежность определят границу, которая отделяет от неприсутствующего. Таким образом, самость человека становится здесь тем или иным «Я» через свое *ограничение* окружающей сферой несокрытого. Огра­ниченная принадлежность к кругу несокрытого, помимо прочего, образует человеческую самость. Человек превра­щается в έγώ через ограничение, а не через *такое* упраздне­ние границ, при котором самопредставляющее «Я» снача­ла само возносится до меры и средоточия всего представимого. Для греков «Я» — это название *такого* человека, который *сам* врастает в это ограничение и через это стано­вится в себе самом *самим собою*.

Человек, так относящийся к сущему, как это понимали греки, есть μέτρον, мера, в той степени, в какой он позволя­ет кругу несокрытого, ограниченному для каждой человеческой самости, быть определяющей чертой своего суще­ства. К этому относится и признание сокрытости сущего, и смирение перед невозможностью самому решать о присут­ствии и отсутствии сущего, о его «виде» вообще. Поэтому неслучайно Протагор говорит: «Знать [то есть, в греческом понимании, видеть лик несокрытого] что-либо о богах я, конечно, не могу — ни что они есть, ни что их нет, ни как они выглядят, поскольку много препятствий для воспри­ятия сущего как такового: и неявность [то есть сокрытость] такого сущего, и краткость человеческой жизни» (Diels, «Fragmente der Vorsokratiken», Protagoras B, 4).

Стоит ли удивляться, что, памятуя о таком благоразумии Протагора, Сократ говорит о нем так: είκός μέντοι σοφόν άνδρα μή ληρεΐν: «Надо полагать, он как муж рассудитель­ный не попусту бредит» (в своем изречении о человеке как πάντων χρημάτων μέτρον) (Platon, Theaitet, 152 b).

Тот способ, каким Протагор определяет отношение че­ловека к сущему, представляет собой лишь акцентирован­ное ограничение несокрытости сущего соответствующим кругом внутримирового опыта. Этим ограничением *зара­нее* *предполагается*, что сущим правит несокрытость и, бо­лее того, что она, эта несокрытость, однажды уже была пе­режита как таковая и осознана как основополагающая осо­бенность всего сущего. Это произошло в метафизике мыслителей начала западноевропейской философии: у Анаксимандра, Гераклита и Парменида. Софистика, к ко­торой причисляют Протагора как ее ведущего мыслителя, возможна только на почве «софии» (σοφία) и как ее разно­видность, той «Софии», которая представляет собой грече­ское истолкование бытия как присутствия и греческое оп­ределение сущности истины как άλήθεια (несокрытости). Человек всякий раз оказывается мерой присутствия и не­сокрытости сущего благодаря тому, что ему непосредствен­ным образом открыто, и ограниченности этой открыто­стью, причем без отрицания того, что закрыто от него в ка­кой-то бесконечной дали, и без дерзновенного желания решать, существует ли это закрытое или нет. Здесь нет и намека на то, что сущее как таковое должно сообразовывать­ся с «Я», выступающим как субъект, что этот субъект — су­дья всего сущего и его бытия и что по причине такового су­действа он, добиваясь абсолютной достоверности, выносит приговор об объективности объекта. Здесь тем бо­лее нет и следа того декартовского методизма, который пытается даже сущность и существование Бога доказать как безусловно достоверные. Если мы вспомним о четырех «моментах», определяющих сущность метафизической по­зиции, то об изречении Протагора можно будет сказать следующее.

1) Для Протагора «Я» определяется своей конкретно ог­раниченной принадлежностью к сущему как несокрытому. Бытие человеческой самости основывается на надежности несокрытого сущего и его круга.

2) Бытие имеет сущностный характер присутствия.

3) Истина переживается как несокрытость.

4) «Мера» имеет смысл соразмерения с несокрытостью.

Что касается Декарта и его основополагающей метафи­зической позиции, то здесь все эти моменты имеют совсем иное значение. Нельзя сказать, что его позиция не зависит от греческой метафизики, но она сущностно далека от нее. Поскольку эта зависимость и эта удаленность никем до сих пор четко не разграничивались, постоянно могла возни­кать та обманчивая видимость, будто Протагор — это как бы Декарт греческой метафизики, подобно тому как Пла­тона выдавали за Канта греческой философии, а Аристоте­ля за ее Фому Аквинского.

**Господство субъекта в Новое время**

Истолковывая изречение Протагора о человеке как мере всех вещей «субъективно», то есть таким образом, как буд­то все вещи зависят от человека как представляющего субъекта, мы как бы вписываем греческий смысл данного изречения в контекст той метафизической позиции, кото­рая понимает человека совсем не так, как его понимали греки. Впрочем, и само новоевропейское определение че­ловека как субъекта тоже не так однозначно, как хотелось бы думать, имея в виду расхожее употребление понятий «субъект», «субъективность», «субъективистский».

Зададимся вопросом: каким образом дело дошло до явно выраженного самоутверждения «субъекта»? Откуда берет начало то господство субъективного, которое правит всем новоевропейским человеческом и его миропониманием? Этот вопрос вполне уместен, потому что вплоть до начала новоевропейской метафизики у Декарта и даже внутри са­мой его метафизики *все сущее*, поскольку оно есть сущее, понимается как sub-iectum. Sub-iectum — это латинский перевод и истолкование греческого ύποκείμενον и означает под-лежащее и лежащее-в-основе, само собою уже пред­лежащее. Благодаря Декарту и со времен Декарта «субъек­том» в метафизике становится главным образом человек, человеческое «Я». Как человек входит в роль подлинного и единственного *субъекта*? Почему этот человеческий субъ­ект утверждается на «Я», причем так, что субъективность в данном случае становится равнозначной всей сфере «Я»? Субъективность ли определяет сферу «Я» или наоборот?

По свое понятийной сущности «subiectum» представляет собой то, что каким-то особым образом уже заранее пред­лежит, что находится в основе чего-то другого и тем самым является его основанием. Таким образом, если говорить о «субъекте» как таковом, то необходимо убрать из этого по­нятия другое понятие, а именно «человека» и, следователь­но, понятие «самости», понятие «Я». Субъект, то есть пред­лежащее как таковое — это не только люди, но и камни, растения, звери. Зададимся вопросом: если в начале ново­европейской метафизики «субъектом» становится именно человек, то лежащим-в-основе чего он оказывается?

Здесь мы снова оказываемся в контексте поднятого нами вопроса: какое основание и какую почву ищет ново­европейская метафизика? В начале новоевропейской ме­тафизики традиционный ведущий вопрос «что есть сущее?» превращается в вопрос о методе, о том пути, на котором самим человеком и для него отыскиваются совершенно достоверная и надежная опора, а также очерчивается сущность истины. Вопрос «что есть сущее?» превращается в вопрос о fundamentum absolutum inconcussum veritatis, то есть об абсолютном, неколебимом основании истины. Такое превращение и есть начало нового мышления, благодаря которому эпоха становится новой, а после-дующее время — Новым временем.

Из наших вводных замечаний, в которых мы говорили об отличии изречения Протагора от тезиса Декарта, нам стало ясно, что стремление человека утвердиться на им самим найденном и обеспеченном основании истины коренится в том «освобождении», в котором он отрешает себя от перво­очередной обязательности библейско-христианской исти­ны Откровения и церковного учения. Однако если такое освобождение совершается по-настоящему, то оно пред­ставляет собой не просто срывание цепей и упразднение всяческих обязательств: прежде всего оно заключается в« новом определении самой сущности свободы. Теперь бытие-свободным (Freisein) заключается в том, что вместо достоверности спасения как мерила всякой истины чело­век полагает такую достоверность, в силу которой и внутри которой он сам удостоверяется в себе как в сущем, которое, таким образом, утверждается только на самом себе. Такая перемена вполне допускает, что пока она совершается на «языке» и в представлениях всего того, что сама она остав­ляет позади себя. И наоборот, стремясь ясно описать эту пе­ремену, мы поневоле говорим на языке того, что было дос­тигнуто лишь позднее благодаря этой перемене. Если, на­рочито усугубляя ситуацию, мы скажем, что новая свобода заключается в том, что человек сам устанавливает себе за­кон, сам решает, что для него является обязательным, и сам связывает им себя, тогда мы будем говорить на языке Канта и тем не менее уловим характерные черты начала Нового времени, когда о себе заявила та исторически неповтори­мая метафизическая позиция, для которой свобода стано­вится принципиально важной (см. Descartes, «Meditationes de prima philosophia», Med. IV). Голая раскованность и про­извол — всего лишь ночная сторона свободы, тогда как ее дневная сторона — апелляция к Необходимому, как обязы­вающему и обосновывающему. Правда, эти «стороны» не исчерпывают существа свободы и даже не затрагивают са­мой ее сердцевины. Нам важно увидеть, что та свобода, оборотной стороной которой является освобождение от веры в чудо Откровения, не просто вообще взывает к необ­ходимому, но делает это так, что Необходимое и обязываю­щее всякий раз полагается человеком в опоре на самого себя. Это Необходимое помимо прочего определяется и тем, в чем нуждается человек, опирающийся на самого себя, то есть направлением и высотой, а также тем спосо­бом, каким отныне человек представляет себя и свою сущ­ность. С метафизической точки зрения новая свобода пред­ставляет собой раскрытие разнообразного спектра всего того, что отныне сам человек вполне осознанно сможет и будет полагать для себя как необходимое и обязывающее. В осуществлении всего разнообразия видов новой свободы и заключается суть истории Нового времени. Так как этой свободе непременно принадлежит и самовластное право человека на самостоятельное определение природы чело­вечества и его задач (причем такое право в существенном и категорическом смысле взыскует власти), только в истории Нового времени и *как* сама эта история самоуполномочения власти впервые становится основной реальностью.

Поэтому дело не в том, что власть существовала и в прежние времена, а затем, начиная примерно с Макиавел­ли, в ней слишком односторонне и чрезмерно стали усматривать нечто значимое: дело в том, что «власть» в правиль­но понятом новоевропейском смысле, то есть как воля к власти, впервые становится метафизически возможной лишь как новоевропейская история. То, что правило рань­ше, по своей *сущности* было чем-то иным. Но подобно тому как мы воспринимаем «субъективизм» как нечто само собой разумеющееся и затем исследуем всю историю от греков до нашего времени с той лишь целью, чтобы оты­скать различные виды этого «субъективизма», мы точно так же историографически прослеживаем судьбу свободы, власти и истины. В результате историографическое срав­нение преграждает путь к истории.

Тот факт, что в процессе развертывания новоевропей­ской истории христианство продолжает существовать, способствует ее развертыванию, представая в облике протестантизма, заявляя о себе в метафизике немецкого идеа­лизма и романтизма, принимая иной вид, пытаясь найти некую середину и идя на компромисс, тот факт, что оно всякий раз примиряется с господствующей эпохой и вся­кий раз использует новые достижения на осуществления целей, поставленных Церковью,— все это предельно ясно показывает, сколь решительно христианство утратило свою средневековую силу, некогда *творившую* историю. Его историческое значение заключается уже не в том, что оно способно создать само, а в том, что с начала Нового времени и на всем протяжении этой эпохи оно остается тем, в *противоборстве чему* явно или неявно утверждается новая свобода. Освобождение от достоверности спасения отдельной бессмертной души, данной в Откровении, вме­сте с тем предстает как освобождение *для* такой достовер­ности, утверждаясь на которой, человек получает возмож­ность сам надежным образом полагать себе предназначе­ние и задачу.

Обеспечение высшего и безусловного саморазвития всех сил и способностей человечества ради достижения безусловного господства над всей Землей является тем тайным стимулом, который гонит новоевропейского чело­века на совершение все новых прорывов и принуждает его связывать себя такими установками, которые обеспечива­ли бы ему надежность его методов и гарантировали дости­жение поставленных целей. Поэтому сознательно утвер­ждаемый для себя закон выступает в разных формах и ви­дах. Обязывающим может быть: человеческий разум и его закон (Просвещение) или то фактическое, действитель­ное, которое устроено по нормам такого разума (позити­визм). Обязывающим может быть: гармонически устроен­ное во всех своих образованиях человечество, запечатлев­шее на себе прекрасный идеал (классицистский гума­низм). Обязывающим может быть: мощный расцвет на­ции, утверждающейся на самой себе, или «пролетарии всех стран», или отдельные народы и расы. Обязывающим может быть: развитие человечества в смысле прогресса всеобщей разумности. Обязывающим могут быть: «скрытые ростки новой эпохи», развитие «индивида», организа­ция масс или то и другое вместе; наконец, созидание чело­вечества, которое усматривает свою сущностную форму не в «индивиде», не в «массе», а в «типе». В видоизмененной форме тип объединяет в себе *и* неповторимость, которую ранее требовали от индивида, *и* единообразие, и всеобщ­ность, которых требует общество. Однако своеобразие «типа» заключается в совершенной прозрачности одина­кового штампа, который тем не менее не допускает ника­кой одинаковости, но предполагает некую особую иерар­хичность. В ницшевской мысли сверхчеловек предстает не как некий особый «тип» человека, но как человек, впервые продуманный в сущностном облике «*типа*». В данном слу­чае прообразом выступает прусское офицерство и иезуит­ский орден, взятые в таком ракурсе, который допускает их своеобразное сущностное объединение, когда в немалой степени удается покончить с тем исконным историческим содержанием, которому они были обязаны в своем воз­никновении.

В самой истории Нового времени — и выступая как сама история новоевропейского человечества — человек пытается, всегда и всюду полагаясь только на самого себя, властно утвердить себя как некое всеобщее средото­чие и мерило, то есть обеспечить непреложность такой власти. Для этого необходимо, чтобы он все больше удостоверялся в своих собственных способностях и средст­вах господства и всегда приводил их в состояние безус­ловной готовности. Эта история новоевропейского человечества, которая только в XX в. впервые получает свое внутреннее оправдание в открытой игре необоримого и осознанного стремления к намеченной цели, *косвенно* подготовлена христианским человеком с его установкой на *достоверность* спасения. Поэтому некоторые явления Нового времени можно толковать как «секуляризацию» христианства, однако на самом деле все разговоры о «се­куляризации» — вводящее в заблуждение недомыслие, потому что «секуляризация», «обмирщение» уже предпо­лагает мир, к которому двигалось бы и в который входило бы обмирщаемое. Но все дело в том, что saeculum, «мир сей» через который совершается обмирщение при пре­словутой «секуляризации», не существует сам по себе и не появляется сам по себе при нашем выходе из христи­анского мира. Новый мир Нового времени имеет свою историческую почву в том, в чем любая история ищет свою сущностную основу: в метафизике, то есть в новом определении истины сущего в его целом и ее сущности. Решающим началом, закладывающим основу новоевро­пейской метафизике, является метафизика Декарта. Ее задача состояла в том, чтобы метафизически *обосновать освобождение человека к новой свободе как к уверенному в себе самом законодательству*. Декарт впервые продумал эту основу в подлинно философском смысле, то есть из ее сущностной необходимости — не как некий прорицатель, предсказывающий то, что потом происходит: он впервые прο-думал в том смысле, что продуманное им осталось основой для всего последующего. Пророчествование — не дело философии, но она и не должна, хромая, поспешать за событиями со своими запоздалыми и якобы более основательными разъяснениями. Правда, расхожее разумение охотно распространяет взгляд, согласно которому у философии лишь одна задача: задним числом «осмыслить» эпоху, ее прошедшее и настоящее, затем оформить все это в так называемых «понятиях», а потом, может статься, и привести в «систему». Принято думать, что ставя перед философией такую задачу, мы оказываем ей особую милость.

Такое определение философии не подходит даже Гегелю; метафизическая позиция которого, по-видимому, предполагает и такое понятие философии; не подходит потому, что гегелевская философия, которая в *определенном* отношении была завершением, была им лишь как предвосхищающее продумывание тех областей, в которых затем стала развиваться история XIX в. Тот факт, что это столетие, расположившись, так сказать, на уровне ниже гегелевской метафизики (позитивизм), воспротивилось Гегелю, в метафизическом смысле лишь доказывает, что оно целиком и полностью от него зависит и только благодаря Ницше превращает эту зависимость в новое освобождение.

**Cogito Декарта как cogito me cogitare**

Итак, Декарт первым продумал метафизическую основу Нового времени, однако это не означает, что вся последую­щая философия была просто картезианством. Но тогда в каком смысле его метафизика заложила метафизическую основу для новой свободы Нового времени? Какой должна была быть эта основа? Такой, чтобы человек всегда мог обеспечить себя тем, что обеспечило бы всякому человече­скому начинанию и представлению успешное продвиже­ние вперед. Исходя из этой основы человек должен был удостовериться в самом себе, то есть обеспечить себя воз­можностями осуществления своих начинаний и представ­лений, причем эта основа не могла быть ничем иным, кро­ме как самим человеком, ибо смыслу его новой свободы противоречило всякое связывание себя самого и все обяза­тельное, что не проистекало бы только из его собственных полаганий.

Вдобавок всякое самоудостоверение должно со-обеспечить себе и достоверность того сущего, *в отношении* которого любое представление и любое начинание долж­ны стать достоверными и *благодаря* которому им обеспе­чивалось бы успешное завершение. В основу новой сво­боды должно было лечь нечто надежное такого уровня надежности и обеспеченности, что, будучи само по себе внутренне ясным, удовлетворяло бы перечисленным сущностным требованиям. Какова же эта достоверность, закладывающая основу новой свободы и тем самым ее составляющая? Такова ego cogito (ergo) sum. Декарт арти­кулирует этот тезис как ясное и четкое познание, не вы­зывающее никаких сомнений, то есть познание перво­степенное и высшее, на котором основывается всякая «истина» вообще. Отсюда сделали вывод, будто это зна­ние должно быть каждому понятно в его подлинном со­держании, но при этом позабыли, что понять его так, как понимал Декарт, можно только в том случае, если мы поймем, что здесь подразумевается под знанием, и уч­тем, что этот тезис заново определяет сущность позна­ния и истины.

«Новое» этого нового определения сущности истины за­ключается в том, что теперь истиной стала «достовер­ность», суть которой станет для нас вполне ясной только вместе с осмыслением ведущего тезиса Декарта. Но по­скольку мы снова и снова упускаем из виду, что этот тезис сам формулирует предпосылки собственного понимания и не может быть истолкован посредством произвольных представлений, постольку он подвергается всевозможным лжеистолкованиям.

Что касается ницшевского отношения к Декарту, то оно тоже запутано этими ложными истолкованиями, и причи­на кроется в том, что Ницше как никакой другой из ново­европейских мыслителей жестко придерживается этого те­зиса и тем самым метафизики Декарта. Не видеть этого нам помогает историография, легко констатирующая, что между Декартом и Ницше пролегает два с половиной века. Историография может указать на то, что Ницше представ­лял явно иное «учение» и даже очень резко выступал про­тив Декарта.

Мы тоже не считаем, что их учения одинаковы, но в пер­вую очередь утверждаем нечто куда более существенное: Ницше мыслит *то же самое*, но в ракурсе сущностного исторического завершения. То, что у Декарта в метафизиче­ском смысле представляло собой начало, в метафизике Ницше начинает историю своего завершения. Первонача­ло Нового времени и начало истории его завершения, ко­нечно же, максимально противостоят друг другу, и потому историографическому исчислению как бы само собой должно казаться — и в какой-то мере это правильно — что по сравнению с истекшим Новым временем Ницше знаме­нует наступление Новейшего времени. В более глубоком смысле это совершенно верно и говорит только о том, что для подлинно исторического осмысления (то есть способ­ного улавливать поистине сущностные расхождения) историографически, то есть внешним образом усматриваемое различие метафизических позиций Декарта и Ницше явля­ется ярчайшим признаком их сущностного тождества.

Выступление Ницше *против* Декарта имеет свою мета­физическую причину в том, что лишь на почве декартовской основополагающей позиции Ницше может серьезно воспринять ее в ее завершающей сущностной полноте, а потому неизбежно ощущает эту позицию неполной и неза­вершенной, если не вообще невозможной. По разнообраз­ным метафизическим причинам превратное истолкование декартовского тезиса со стороны Ницше было даже неиз­бежным. Однако не будем начинать с этого превратного истолкования, а попытаемся сперва осмыслить тот закон бытия и его истины, который властно правит нашей собст­венной историей и переживет нас всех. В нижеследующем изложении метафизики Декарта нам придется пропустить многое, чего не должно было бы пропустить тематическое рассмотрение основной метафизической позиции мысли­теля. Наша задача заключается только в том, чтобы обозна­чить ее некоторые главные черты, которые дадут нам воз­можность потом заглянуть в *метафизический* источник *мысли о* *ценности*.

Ego cogito (ergo) sum — «я мыслю, следовательно, я су­ществую». Перевод дословный и правильный. Кажется, что этот правильный перевод уже дает нам правильное по­нимание декартовского «тезиса». «Я мыслю» — в этом вы­сказывании констатируется некий факт; «следовательно, я существую» — в этих словах из констатированного факта делается вывод, что я существую. Теперь на основании это­го правильного вывода можно удовлетвориться и успоко­иться, решив, что мое существование таким образом «до­казано». Правда, ради этого нет никакой нужды тревожить мыслителя такого достоинства, какое имеет Декарт. Вдоба­вок он хочет сказать нечто иное, но что именно он хочет сказать, мы, конечно, сможем продумать только тогда, ко­гда выясним, что он понимает под cogito, cogitare.

Мы переводим cogitare словом «мыслить» и тем самым убеждаем себя в том, будто уже знаем, чтό он подразумева­ет под cogitare, как будто мы заранее знаем, что называется «мышлением» и, самое главное, как будто с нашим поня­тием «мышления», которое мы, скорее всего, извлекли из какого-нибудь учебника «логики», мы уже попадаем в само существо того, что Декарт хочет сказать словом «cogitare». В важных местах вместо cogitare Декарт употребляет percipere (per-capio) — схватить что-либо, овладеть какой-либо вещью, а именно в том смысле представления ее себе, в данном случае способом поставления-перед-собой, «*пред-ставления*». Поняв cogitare как пред-ставление в этом буквальном смысле, мы уже ближе подойдем к декар­товскому понятию cogitatio и perceptio. Нередко наши сло­ва, оканчивающиеся на «ние», обозначают две взаимосвязанные вещи: представление в смысле «процесса представ­ления» и представление в смысле чего-то «представленно­го». Так же двояко по смыслу и perceptio как percipere и perceptum: процесс преднесения чего-либо перед собой и перед-собой-принесенное в самом широком смысле как выставленное «на виду». Поэтому вместо perceptio Декарт часто употребляет слово idea, что в соответствии с таким словоупотреблением означает не только представленное в процессе представления, но и само это представление, сам его акт и свершение. Декарт различает три вида «идей»:

1) ideae adventitiae: представленное, которое нам пред­стает; воспринимаемое нами в вещах;

2) ideae a me ipso factae: пред-ставленное, которое произ­вольно образуем мы сами (образы воображения);

3) ideae innatae: пред-ставленное, которое дано челове­ческому пред-ставлению вместе с его сущностной структу­рой.

Понимая cogitatio и cogitare как perceptio и percipere, Де­карт хочет подчеркнуть, что к cogitare принадлежит препод-несение-себе (Auf-sich-zu-bringen) чего-либо. Cogitare есть предоставление-себе (Sich-zu-stellen) пред-ставляемого (Vor-stellbare). В таком предо-ставлении есть нечто по­лагающее меру, то есть необходимость существования ка­кого-то признака, показывающего, что пред-ставляемое не просто вообще пред-дано, но представлено как нечто имеющееся в распоряжении. Таким образом, только тогда человеку что-либо предо-ставлено, получено им в пред­ставлении — cogitatum — когда оно упрочено и обеспечено как нечто, чем он может каждый раз самостоятельно и недвусмысленно распоряжаться в кругу *им* контролируемой сферы без опасения и сомнения. Cogitare — это не просто вообще какое-то неопределенное представление, а такое представление, которое само себе ставит условие, чтобы им установленное отныне не допускало никакого сомне­ния относительно того, чтό оно есть и как оно есть.

Cogitare всегда есть некоторое «размышление» в смысле со-мнения, причем такого, которое намерено признавать значимым лишь несомненное как достоверно установлен­ное и в собственном смысле пред-ставленное. По своей природе cogitare есть сомневающееся, перепроверяющее, еще раз просчитывающее пред-ставление: cogitare есть dubitare. Если мы поймем это «буквально», мы легко мо­жем впасть в ошибку. Мыслить — не значит «сомневаться» в том смысле, чтобы всюду громоздить одни сомнения, по­дозрительно относиться к любой позиции и отвергать вся­кое согласие. Напротив, сомнение понимается здесь в его принципиальном соотнесении с несомненным, бесспор­ным и тем, что их обеспечивает. Такое сомневающееся мышление заранее и постоянно устремлено к надежной ус­тановленное™ представляемого внутри круга расчета и контроля. Тот факт, что всякое cogitare в сущности есть dubitare, означает не что иное, как тождество представле­ния и обеспечения. Мышление, которое *по своему сущест­ву* равно сомнению, не допускает в качестве установленно­го и удостоверенного, то есть истинного, ничего, что не было бы удостоверено им самим как нечто, обладающее характером *не*сомненности, с чем мышление как сомнение «справилось», над чем оно завершило свои расчеты.

В понятии cogitatio внимание постоянно заостряется на том, что процесс пред-ставления *преподносит* представ­ленное представляющему, что представляющий, будучи представляющим, «устанавливает» пред-ставляемое, берет его в расчет, то есть останавливает и фиксирует для себя, овладевает им, «обеспечивает» для себя. С какой целью? Для дальнейшего пред-ставления, которое всюду мыслит­ся как обеспечение и устремлено к фиксации всего сущего как удостоверенного. Но что и для чего обеспечивается, что и для чего должно стать залогом надежности?

Мы узнаем это, если еще глубже постараемся вникнуть в суть декартовского понятия cogitatio, так как *пока* мы *еще* *не* уловили *одну* сущностную черту этого cogitatio, хотя в принципе уже затрагивали и называли ее. Мы натолкнемся на нее, когда обратим внимание, что Декарт говорит: вся­кое ego cogito есть cogito *me* cogitare; всякое «я нечто пред­ставляет» в то же время ставит на передний план «меня», представляющего (ставит передо мной, в моем пред-ставлении). Если воспользоваться оборотом речи, легко поддающимся превратному толкованию, всякое человеческое пред-ставление есть «само»-представление.

На это могут возразить следующим образом: если сейчас мы «пред-ставим» Мюнстер, то есть в данном случае вос­создадим его в своей памяти, так как в данный момент мы не воспринимаем его физически, или если, непосредст­венно встав перед ним, мы пред-ставим его в смысле вос-прития, то в обоих случаях мы представим Мюнстер и только Мюнстер. Он есть пред-ставленное нами. При этом самих себя мы не представляем, так как в противном слу­чае мы никогда не смогли бы представить сам Мюнстер как таковой в чистом виде и погрузиться в то, что здесь противопоставляет нам наше пред-ставление, то есть в его пред-мет. Что касается самого Декарта, то определяя cogito как cogito me cogitare, он также не думает, будто при каж­дом представлении предмета «Я» сам, то есть представляю­щий, тоже превращаюсь в предмет представления. В таком случае всякое представление было бы вынуждено, по су­ществу, метаться взад и вперед между своими двумя пред­метами: между представлением собственно представленного и представлением представляющего (ego). Но тогда получается, что Я представляющего представляется лишь смутно и косвенно? Нет.

Во всяком «я представляю» представляющее Я пред­ставляется гораздо более *существенным* и необходимым образом и представляется *вместе* с ним, как то, при чем, около чего и *перед* чем выставлено всякое пред-ставляемое. Здесь нет необходимости в каком-либо особом обращении и возвращении ко мне, представляющему. В непосредственном созерцании чего-либо, в любой репрезентации, при каждом воспоминании, при каждом таком ожидании пред-ставляемое актом представления пред-ставляется *мне*, ставится передо *мной*, причем ставится таким образом, что я сам при этом не становлюсь предметом пред-­ставления, но тем не менее оказываюсь как бы преподнесен «себе» вместе с предметным представлением и, больше того, только благодаря ему. Так как всякое пред-ставление *предо*-ставляет представляемый и представленный предмет представляющему человеку, последний тоже «сопредставляется» таким своеобразным и неприметным образом.

Однако такая характеристика пред-ставления — а имен­но мысль о том, что в нем «вместе» и «одновременно» с са­мим представлением пред-ставлено и представляющее Я — будет оставаться двусмысленной до тех пор, пока мы явст­веннее не обрисуем суть того, вокруг чего здесь все враща­ется. Так как в каждом представлении пред-ставленное са­мим актом представления преподносится представляюще­му человеку, этот человек в каждом представлении со­поставляет и самого себя, причем не задним числом, а за­ранее, поскольку он, *пред*-ставляющий, всегда соотносит представление к *собою*. Так как пред-ставляющий человек необходимым образом и заранее обнаруживает себя рядом с пред-ставленным внутри акта представления, в любом представлении заложена *сущностная* возможность того, чтобы сам акт представления совершался в горизонте пред-ставляющего. *Со*-представленность предмета пред­ставления и предоставляющего внутри человеческого акта пред-ставления на самом деле имеет не тот смысл, будто Я и его пред-ставление как бы сами по себе встречаются где-то вне представления в ряду других предметов данного представления и потом задним числом вводятся в круг пред-ставленного. В какой-то мере двусмысленные слова о *со*-представленности представляющего и того, что он представляет во всяком акте представления призваны на деле выразить именно *сущностную* принадлежность пред­ставляющего к структуре представления.

Прежде всего это видно из положения: cogito есть cogito те cogitare. Теперь — после предпринятого разъяснения — мы можем переформулировать его так: по своей сущности человеческое сознание есть самосознание. Сознание меня самого не привходит в мое осознание вещей наподобие некоего наблюдателя этого сознания, сопутствующего осознанию вещей. Сознание вещей и предметов в своей основе есть прежде всего само-сознание, и только в таком качестве становится возможным сознание пред-метов. Пред-ставлению, о котором идет речь, свойственна са­мость человека как лежащее-в-основе. Самость есть subjectum.

Уже до Декарта было ясно, что как представление, так и представленное в нем относятся к представляющему Я. Принципиально новое у Декарта заключается в том, что эта отнесенность к представляющему и благодаря этому сам представляющий *как таковой* берет на себя решаю­щую роль меры всего, чтό выступает и должно выступать в представлении как по-ставлении сущего.

Однако мы еще не до конца осмыслили содержание и траекторию определения «cogito есть cogito me cogitare». Всякое воление и всякая установка, любые «аффекты», «чувства» и «ощущения» соотносятся с желаемым, ощу­щаемым, воспринимаемым, причем то, с чем они соотне­сены, в самом широком смысле пред-ставлено и предо­ставлено. Поэтому все упомянутые виды поведения, а не одно только познание и мышление, в своем существе яв-лются представляющим пред-ставлением. Все виды поведения обладают своим бытием в таком пред-ставлении, они суть представление, представленное — cogitationes. *В акте представления* упомянутые виды поведения осозна­ются человеком как принадлежащие ему, как такие, в кото­рых он сам ведет себя так-то и так-то. Только теперь мы мо­жем понять тот скупой ответ, который дает Декарт («Principia philosophiae» I,9) на вопрос: quid sit cogitatio, что такое cogitatio? Он гласит:

«Cogitationes nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est sic quod cogitare». «Под наименованием „cogitatio" я понимаю все то, что происходит при нас, соз­нающих при этом самих себя, и в нас постольку, поскольку мы сознаем это в нас. Таким образом, не только познание, воление, воображение, но и ощущение в данном случае есть то же самое, что мы называем cogitare».

Не вдаваясь в раздумья и переводя cogitatio как «мышление», люди поневоле начинают думать, будто все способы поведения человека Декарт истолковывает как мышление и формы мышления. Такое мнение хорошо согласовывает­ся с расхожим взглядом на философию Декарта, а именно с мыслью о том, что она есть «рационализм». Как будто нет необходимости сначала определить, что такое «рациона­лизм», исходя из установления сущностных пределов ratio и мышления, как будто не возникает необходимости сна­чала прояснить сущность ratio исходя из сущности cogitatio, которое к тому же само нуждается в разъяснении! Что касается последнего момента, то мы только что пока­зали: cogitare есть пред-ставление в том полновесном смысле, что вместе с ним должны мыслиться как равно-сущностные ему: отношение к пред-ставляемому, предоставленность представленного (Sich-zustellen des Vorgestellten), самообнаружение и самоустановление пред­ставляющего перед представленным, причем именно внут­ри пред-ставления и через него.

Нас не должна приводить в смущение та обстоятель­ность, с которой здесь очерчивается сущность cogitatio. То, что кажется обстоятельным перечислением, на самом деле представляет собой попытку уловить единую и простую суть пред-ставления. Если смотреть в контексте этой сути, то тогда получается, что пред-ставление также и само себя выставляет в открытое пространство, измеряемое как представлением, и поэтому можно (правда, рискуя навлечь неверное истолкование) также сказать: представление есть само-со-пред-ставление (Sich-mit-vorstellen). Однако в первую очередь надо обратить внимание на то, что для Де­карта суть представления своей основной тяжестью перелагается на предо-ставление представленного, причем представляющий человек заранее и всегда самостоятельно решает, что может и должно считаться установленным и по-стоянным.

Если мы сумеем удержать в нашем поле зрения сущност­ную полноту одинаково существенных соотношений, ус­матриваемых и бросающихся в глаза как единое целое внутри cogitatio и cogito, то уже в силу этого прояснения сути cogitare *заявит* *о себе* основополагающая роль пред­ставления как такового. Здесь выявляется, *что такое* лежащее в основе, субъект (а именно представление), и для чего субъект есть subiectum (а именно для существа истины). Основополагающая роль представления, то есть cogitatio, выражена Декартом в его положении, которое выступает для него как закон всех законов и первоначало метафизи­ки,— в положении, которое гласит: ego cogito, ergo sum. Об этом тезисе он говорит так («Principia» I, 7): «Haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cui libet ordine philosophanti occurat», «это познание, „я пред­ставляю, следовательно, я существую" среди всех позна­ний есть первое (по своему достоинству) и достовернейшее, которое бросается в глаза всякому, кто ведет упорядоченное (соответствующее сути вещей) философское рассуждение».

Тезис «ego cogito, ergo sum» является первым и самым достоверным не вообще как таковой и не для всякого мне­ния и представления. Он есть первый и самый достовер­ный *только* для *такого* мышления, которое мыслит в смысле метафизики и ее первоочередных и подлинных за­дач, то есть задается вопросом о том, что есть сущее и на какой неколебимой основе утверждается истина о сущем.

**Декартово cogito sum**

А теперь попытаемся в контексте данного разъяснения природы cogitatio истолковать тезис, составляющий для Декарта первоначало метафизики. Вспомним о том, что было сказано о cogitatio: cogitare есть per-cipere; cogitare есть dubitare; cogito есть cogito me cogitare.

Правильному пониманию данного тезиса больше всего мешает та форма, в которую его облек Декарт. Из-за нее — из-за этого ergo («следовательно») — складывается впечат­ление, будто тезис представляет собой умозаключение, ко­торое в полностью развернутом виде состоит из бόльшей и меньшей посылок, а также вывода. Разъясненный в каж­дой своей части, данный тезис должен звучать так: бόльшая посылка (is, qui cogitat, existit), меньшая посылка (ego cogito) и логический вывод ergo existo (sum). Как бы усугуб­ляя путаницу, сам Декарт называет своей тезис «conclusio», выводом. Однако нет недостатка в наблюдениях, которые ясно говорят о том, что данный тезис нельзя понимать в смысле логического вывода. Многие истолкователи тоже едины в том, что «по существу» данный тезис никак не ло­гический вывод. Однако, принимая такое «негативное» ут­верждение, мы не слишком продвигаемся вперед, так как после допущения, что данный тезис — вовсе не вывод, но все и так ясно, мы приходим всего лишь к противополож­ному, столь же несостоятельному взгляду.

Это допущение, правда, может напрашиваться само — в той мере, в какой данный тезис имеет характер высшего первоначала, а «первые начала» и не нуждаются в доказательствах, и не подвластны никаким доказательствам. Они, как говорится, обладают самоочевидностью. Но то­гда откуда спор о декартовском тезисе? Почему эта его «самоочевидная достоверность» выглядит столь недостовер­ной и сомнительной в своем содержании? Быть может, Де­карт мыслил слишком расплывчато и, утверждая свое «первоначало», не рассмотрел его с должной основатель­ностью? Или, может быть, проблема заключается в истол­кователях? Но между тем было собрано все, что говорил и сам Декарт, и его противники, и опять Декарт, возражав­ший им, все это было не раз основательно рассмотрено, и все-таки данный тезис пока остается неясным.

Можно предположить, что причина тому — та же самая, не дающая нам подойти к сущностным философским тези­сам: мы мыслим недостаточно просто и сущностно, но слишком легки и поспешны в своих расхожих и предвзя­тых мнениях.

Так, например, принято считать, что «положение о про­тиворечии» представляет собой не зависящий от времени «первопринцип» («аксиома»), и при этом никому не приходит в голову, что для метафизики Аристотеля это поло­жение имеет совсем иное содержание, играя в ней другую роль, чем для Лейбница, и, с другой стороны, обладает од­ной истинностью в метафизике Гегеля и другой истинностью в метафизике Ницше. В каждом случае данное поло­жение говорит нечто важное не только о «противоречии», но и о сущем как таковом, а также о том виде истины, в све­те которого воспринимается и очерчивается сущее как та­ковое. Это же сохраняет силу и по отношению к тезису Де­карта ego cogito — sum. Здесь тоже нельзя тешить себя на­деждой на то, что с помощью волшебной палочки «само собой разумеющегося» мы сразу же все расставим на места. Сначала нам надо, взяв за основу предпринятое нами ис­толкование понятия cogitatio, постараться мысленно изме­рить тезис ego cogito—sum его собственной мерой. В словесном выражении данный тезис сосредоточен на sum, на «*я есмь*», то есть на познании факта моего собственного су­ществования. Но если в данном случае вообще надо в ка­ком-то отношении доказать, что я, то есть «Я», ego, осуще­ствляющий свое пред-ставление, существую, то для этого не нужно прибегать к умозаключениям, суть которых сво­дится к тому, чтобы из удостоверенного наличия чего-то известного делать вывод о наличии чего-то доселе неиз­вестного и неудостоверенного. Дело в том, что поскольку в человеческом пред-ставлении предмета сам предмет вос­принимается *как* пред-стоящий и представленный, к нему уже при-ставлен тот, «перед кем» предмет стоит, то есть сам пред-ставляющий, и, таким образом, человек, будучи при­ставленным к предмету, имеет право, как представляю­щий, сказать о себе: «Я». Изнутри представления данное «Я» как «я есмь» (как представляющий) известно этому представлению так же хорошо, как и представляемый предмет. Я как представляющее Я *столь* достоверно при­ставлено к представлению, что никакое самое логическое умозаключение по силе своей достоверности никогда не сравняется с данной приставленностью представляющего к себе самому.

Только отсюда мы начинаем видеть, почему декартов­ское «ergo» нельзя рассматривать как скрепу между двумя посылками одного умозаключения. Мнимая бόльшая по­сылка — is qui cogitat, est — никогда не может выступать в качестве основы для cogito—sum, так как сама эта большая посылка задним числом введена из cogito—sum, причем выведена так, что само cogito—sum претерпело искажения в своем исконном содержании. Дело в том, что не «я есмь» впервые выводится из «я представляю», а «я представляю» есть, по *существу*, то, что заранее уже при-ставило ко мне это «я есмь» в смысле представляющего. Теперь мы можем удалить из декартовской формулировки сбивающее с толку ergo, но если мы все-таки будем его употреблять, то толко­вать его нам надо в другом смысле. Ergo не может означать «следовательно». Данный тезис действительно представля­ет собой conclusio, вывод, но только в смысле вывода, характерного для умозаключения, которое построено из большой, малой и заключительной посылок. Он представ­ляет собой conclusio в смысле непосредственного сочета­ния двух принадлежащих друг другу вещей, устанавливае­мых в этой взаимопринадлежности. Ego cogito, ergo: sum; я пред-ставляю, «и здесь заключается», «здесь самим фактом представления уже заранее заложено» наличие Я как суще­го. «Ergo» не выражает следования, а только указывает на то, чем cogito не просто «является», но в качестве чего оно себя также и знает — в соответствии со своей сущностью, как cogito me cogitare. Здесь «ergo» равнозначно «и тем са­мым само собой уже подразумевается...». Лучше всего мы сумеем выразить то, что именно говорится словом «ergo», если вообще опустим его, а вдобавок уберем местоимение ego, которое заостряет внимание на «Я», так как в данном случае Я не так уж важно. Тогда тезис Декарта будет гла­сить: cogito sum.

Но что означает тезис cogito sum? Он почти похож на уравнение, однако здесь мы рискуем совершить новую оп­лошность, а именно перенести те формы высказывания, которые характерны для определенной области знания (математических уравнений) на высказывание, исключи­тельность которого не позволяет сравнить его ни с каким другим аспектом, причем ни в одном аспекте. Математиче­ское истолкование тезиса в смысле уравнения напрашива­ется потому, что «математическое» является мерилом в декартовском понимании познания и науки. Но остается еще вопрос: берет ли Декарт просто готовый и привычный ме­тод «математического» познания за прообраз всякого знания или же наоборот заново, причем метафизически, пере­определяет сущность математического? Имеет место вто­рое. Поэтому нам надо еще раз попытаться точнее определить содержание декартовского тезиса и прежде всего ответить на вопрос, что полагается «посредством» этого тезиса в качестве «субъекта».

Не получается ли так, что сам этот тезис и есть subiectum, лежащее-в-основе всего? «Cogito sum» не говорит только о том, что я мыслю, только о том, что я существую, только о том, что из факта моего мышления вытекает мое существо­вание. Данный тезис говорит о связи cogito и sum. Он гово­рит о том, что я существую как представляющий, что не только *мое* бытие по существу определено этими представ­лениями, но что мое представление как всеопределяющая «репрезентация» выносит решение о наличии, praesentia, всего представляемого, то есть о присутствии того, что в этом представлении подразумевается, то есть о бытии этого подразумеваемого в качестве сущего. Данный тезис гласит: представление, представившее в сущностном смысле само себя, полагает бытие как пред-ставленность, а истину как удостоверенность. То, на что все опирается как на некое не­поколебимое основание, есть представление в своей сущ­ностной полноте, поскольку им определяется сущность; бытия и истины, а также сущность человека в качестве? представляющего и самый способ такого основополагания.

Выражая и вбирая в себя всю сущностную полноту cogitatio, тезис cogito sum одновременно с сущностью cogitatio полагает и собственно subiectum, утверждающийся в сфере того же самого cogitatio и только посредством его. Поскольку в cogitare, в представлении, заложено *me* cogitare, самопредставление, поскольку сущности пред­ставления присуща также отнесенность к пред-ставляющему и на нем сходится всякая представленность всего пред­ставляемого, постольку представляющий, могущий назы­вать себя Я, оказывается субъектом вдвойне, как бы субъек­том в субъекте, оказывается тем, к чему восходит все еще и внутри того, что лежит-в-основе представления. Поэтому Декарт получает возможность и по-другому определить те­зис cogito sum, а именно определить его как sum res cogitans.

Однако эта формула так же водит в заблуждение, как и первая. В дословном переводе она означает: я есмь мысля­щая вещь. Получается так, что человек здесь определяется как наличный предмет, с той лишь разницей, что в качест­ве отличительного признака ему приписывается способ­ность «мыслить». Однако при таком понимании данного предложения мы позабыли бы о том, что «sum» определя­ется как «ego cogito». Мы позабыли бы, что res cogitans в со­ответствии с понятием cogitatio в то же время означает: res cogitata, то есть *сама себя* пред-ставляющая вещь. Мы поза­были бы, что это представление-самой-себя составляет бытие этой res cogitans. Но тут опять-таки сам Декарт под­талкивает к поверхностному и недостаточному истолкова­нию этой «res cogitans», ибо, учительствуя языком средне­вековой схоластики, он подразделяет сущее в целом на substantia finita и substantia infinita. Substantia — это тради­ционное и главное наименование для ΰποκείμενον, «субъ­екта» в метафизическом смысле. Substantia infinita, беско­нечная субстанция, есть Бог, Deus, summum ens, creator (верховное сущее, творец). Область *конечной субстанции* (substantia finita) есть сотворенное сущее (ens creatum). Декарт его подразделяет на мыслящие вещи (res cogitans) и протяженные вещи (res extensae). Все сущее рассматрива­ется в контексте творца (creator) и твари (creatum), и новое определение человека, даваемое через cogito sum, как бы просто вписывается в старые рамки.

Перед нами ярчайший пример того, как старое начало метафизического мышления может налагаться на новое. Пусть об этом расскажет историография, когда ей вздума­ется поведать об учении Декарта и его подаче самим авто­ром. Что касается подлинно исторического осмысления этих вопросов, то оно должно стремиться к тому, чтобы уловить тот смысл декартовых тезисов и понятий, который вкладывал в них он сам, даже если бы ради этого пришлось перевести его высказывания на другой «язык». Таким образом, sum res cogitans означает не «я есмь вещь, наделенная способностью мышления», а другое: «я есмь сущее, чей способ *бытия* заключается в способности представлять так, что это пред-ставление выставляет в представленность и самого пред-ставляющего. Бытие сущего, каковым явля­юсь я сам и каковым является любой человек как таковой, имеет свою сущность в пред-ставленности и в достоверно­сти, которая этой представленности присуща. Однако это не означает, что я есмь «чистое представление», то есть как будто я есмь одна лишь мысль, а не нечто поистине дейст­вительное; это означает, что постоянство меня самого как res cogitans заключается в надежном упрочении пред-ставления, в той достоверности, с какой самость преподносит­ся самой себе. Однако так как ego cogito, «я представляю», мыслится не как некий обособленный процесс в некоем отъединенном Я, так как «Я» понимается как самость, на которой пред-ставление утверждается в своей сущности как таковое, чтобы быть тем, что оно есть, cogito sum каж­дый раз говорит о чем-то существенно большем. Бытие представляющего субъекта, который удостоверяет сам себя в представлении, становится мерой для бытия всего пред­ставляемого как такового. Поэтому всякое сущее необхо­димым образом измеряется этой мерой бытия в смысле удостоверенной и самоудостоверяющей представленности.

Несомненность тезиса cogito sum (ego ens cogitans) опре­деляется сущность всякого знания и всего познаваемого, то есть «матесиса», «математического». Поэтому только то можно засвидетельствовать и констатировать как сущее, предо-ставление чего гарантирует такую же удостоверенность, а именно то, что становится доступным через зна­ние, основанное на математическом и «математике». Ма­тематически доступное, достоверно исчисляемое в том су­щем, каковым сам человек не является, то есть в неживой природе — это *протяжение* (пространственность), extensio, к которой можно причислить пространство и время. Одна­ко Декарт отождествляет extensio (протяжение) и spatium (пространство), и потому вся внечеловеческая область ко­нечного сущего, «природа», понимается как res extensa, как «протяженная вещь». В основе такой характеристики природной предметности лежит тезис, выраженный в формуле cogito sum: бытие есть пред-ставленность. Каким бы одно­сторонним и в некоторых отношениях недостаточным ни было истолкование «природы» как res extensa, оно все-таки, будучи основательно продуманным в своем метафизи­ческом содержании и измеренным во всей амплитуде своего метафизического проекта, является тем первым реши­тельным шагом, который сделал возможным появление новоевропейской машинной техники, а вместе с нею — нового мира и его человечества.

В эти дни мы сами стали свидетелями того таинственно­го закона истории, когда народ однажды перестает отвечать метафизике, которая возникла из его собственной истории, причем как раз тогда, когда эта метафизика превращается в нечто безусловное. Теперь обнаруживается то, что Ницше уже постиг метафизически, а именно то, что новоевропей­ская «механическая экономика», тотальное «машинное» просчитывание всяческого действия и планирования в сво­ей безусловной форме требует нового человечества, кото­рый уже не умещается в пределах прежнего человека. Не­достаточно обладать танками, самолетами и аппаратами связи; недостаточно и иметь людей, которые могут все это обслуживать; недостаточно даже просто овладевать техни­кой, как будто она представляет собой нечто безразличное, одинаково потустороннее пользе и вреду, созиданию и раз­рушению, годное для всякого в достижении всяких целей.

Необходимо такое человечество, которое по самой своей сути соответствует своеобразной сущности новоевропей­ской техники и ее метафизической истине, то есть такое, которое позволяет существу техники полностью овладеть собою, чтобы самому направлять и использовать отдель­ные технические процессы и возможности. В ракурсе ницшевской метафизики безусловной «механической эконо­мике» соответствует только сверх-человек, и наоборот: та­кой человек нуждается в машине для установления безусловного господства над Землей.

Дверь в сущностную сферу этого метафизически поня­того господства Декарт распахнул своим тезисом cogito sum. Тезис о безжизненной природе как res extensa является лишь сущностным следствием из первого положения. Sum res cogitans («я есть мыслящая вещь») — это основа, лежащее-в-основании, subiectum для определения вещест­венного мира как res extensa.

Таким образом, *тезис* cogito sum и есть subiectum — «те­зис», взятый не как сочетание слов и грамматически проду­манная структура и не как в своем как будто бы произволь­но и в себе самом осмысляемом «смысловом содержании», но «тезис» в ракурсе того, что само говорит о себе как под­линно сущее и на чем он утверждается в самой своей тезисности. Что же это такое? Ответ: *полностью раскрытая сущ­ность представления*. Представление стало в себе самом вы­ставлением (Auf-stellung) и у-становлением (Fest-stellung) сущности истины и сущности бытия. Здесь пред-ставление устанавливает само себя в пространстве своей собственной сущности и полагает это пространство как меру для бытия сущего и для сущности истины. Поскольку теперь истиной зовется обеспеченность предо-ставления, то есть удостоверенность, и поскольку бытие означает представленность в смысле этой удостоверенности, постольку человек в соот­ветствии со своей ролью в таком осново-полагающем пред­ставлении становится исключительным субъектом. В сфе­ре господства этого субъекта ens (сущее) выступает уже не как ens creatum (сотворенное сущее), но как ens certum (дос­товерное сущее), как indubitatum (несомненное)? Vere cogitatum (истинно представленное): «cogitatio».

Теперь впервые можно ясно увидеть, в каком смысле те­зис «cogito sum» является «основоположением» и «перво­началом». Вследствие приблизительно верного ощущения, что в мышлении Декарта «математическое» «каким-то об­разом» играет особую роль, обычно вспоминают о том, что в математике существуют некоторые основополагающие тезисы, «аксиомы». Эти тезисы, помимо прочего, отожде­ствляют с главными посылками умозаключений, посколь­ку математическая мысль мыслит «дедуктивно». Отсюда, недолго думая, люди решают, что тезис cogito sum, который сам Декарт называет «первым и достовернейшим», должен стать главным положением и «первоначалом» в привыч­ном смысле, должен стать как бы самой главной из всех главных посылок всех умозаключений. При рассмотрении этого формального правильного соображения, которое от­части подтверждается высказываниями самого Декарта, тем не менее упускается из виду весьма существенное: именно посредством тезиса cogito sum впервые дается но­вое определение самой сущности «основы» и «первонача­ла» («principium»). Теперь «основа» и «principium» — это subiectum в смысле самопредставляющего представления. Тем самым заново решается, в каком смысле этот тезис о субъекте является *основным* осново-положением. Теперь сама суть осново-положности определяется в ракурсе су­щества «субъективности» и через нее. Теперь «аксиомати­ческое» обретает иной смысл по отношению к истине той αξίωμα, которую Аристотель обретает в «положении о противоречии», необходимом ему для истолкования сущего как такового. «Первоначальный» характер тезиса cogito sum заключается в том, что сущность истины и бытия оп­ределяется по-новому: теперь к самой этой определенно­сти обращаются как к первой истине, и это в то же время означает: как к сущему в собственном смысле.

Сам Декарт, однако, специально не говорил об осново­полагающем характере своего тезиса как осново-положения, но тем не менее хорошо понимал всю его неповторимость. Однако не раз стремясь разъяснить своим совре­менникам новизну собственного обоснования метафизики и желая осмыслить природу их сомнений, он был вынуж­ден рассуждать в контексте прежней метафизики и тем са­мым разъяснять свою основополагающую позицию извне, то есть всегда неадекватно,— подход, на который обречено всякое *сущностное мышление* и который сам является след­ствием каких-то скрытых отношений. Ему отвечает такая ситуация, когда на *ту самую* изначальность, к которой это мышление пытается пробиться, налагается свое *собствен­ное* ограничение.

**Основополагающие метафизические позиции Декарта и Протагора**

Теперь мы можем охарактеризовать основную метафи­зическую позицию Декарта в соответствии с четырьмя вы­шеуказанными моментами и сопоставить ее с основополагающей позицией Протагора.

l. Как в метафизике Декарта раскрывается человек и ка­ковым он себя знает?

Человек есть исключительное основание, лежащее-в-основе всякого представления о сущем и его истине, то ос­нование, на котором ставится и должно ставиться всякое представление со всем тем, что ему пред-стоит, дабы оно могло обладать прочностью и постоянством. Человек есть subiectum в этом исключительном смысле. Теперь имя и понятие «субъект» начинает становиться собственным именем человека и именованием его сущности. Это значит, что для такого субъекта всякое внечеловеческое сущее становится *объектом*. Отныне subiectum уже не считается име­нем и понятием для животного, растения, камня.

2. Какая проекция сущего на *бытие* отличает такую ме­тафизику? Иначе говоря, как определяется сущесть (Seiendheit) сущего?

Теперь сущесть означает пред-ставленность, осуществ­ленную представляющим субъектом. Это ни в коем случае не означает, будто сущее есть «всего лишь представление», а представление — нечто совершающееся в человеческом «сознании», так что все сущее как бы утрачивает свою ве­щественность и превращается в некие воздушные построе­ния голой мысли. Декарт, как и Кант после него, ни разу не усомнился в том, что сущее, а также то, что устанавливает­ся в качестве сущего, в себе и само по себе реально. Однако остается нерешенным вопрос о том, что здесь означает бы­тие и как сущее достигается и обеспечивается человеком, который теперь стал субъектом. Бытие есть пред-ставлен­ность, которая удостоверяется исчисляющим пред-ставлением, та представленность, посредством которой человеку везде обеспечивается продвижение в сущем, исследование его, а также покорение и обработка этого сущего, причем так, что он сам способен стать хозяином своего собствен­ного обеспечения и обеспеченности.

3. Как в этой метафизике очерчена сущность *истины*?

Основная черта всякого метафизического определения сущности истины выражается в том тезисе, согласно кото­рому истина постигается как соответствие познания суще­му: veritas est adaequatio intellectus et rei (истина есть тождество понятия и вещи). После сказанного выше мы легко ви­дим, что эта расхожая «дефиниция» истины каждый раз из­меняется в соответствии с тем, как понимается сущее, с ко­торым должно согласовываться познание, а также познание, призванное находиться в соответствии с сущим. В декартов­ском смысле познание как percipere и cogitare характеризует­ся тем, что допускает в качестве познания лишь то, что пре­доставлено субъекту представлением как несомненное и что, являясь таким образом поставленным, во всякое время может быть заново вычислено. Для Декарта познание тоже ориентируется на сущее, но *сущим* считается только то, что удостоверено по способу уже охарактеризованного само-предо-ставляющего представления. Сущее — это только то, в чем субъект может быть уверен в том смысле, что его пред­ставление вполне достоверно. Истинное — это лишь обеспеченное, достоверное. Истина есть достоверность, и для та­кой достоверности решающим остается то, что человек как субъект всякий раз в ней удостоверяется в самом себе и предоставляет себя самому себе. Поэтому для обеспечения ис­тины как достоверности в принципиально важном смысле необходим под-ход, опережающее обеспечение. «Метод» получает теперь физический вес, как бы взвешенный в са­мой сути субъективности. Теперь «метод» — уже не просто так или иначе упорядоченная последовательность различ­ных шагов созерцания, доказывания, изложения и сочета­ния познаний и учений наподобие схоластической «суммы», имеющей выверенную и постоянно повторяющуюся струк­туру. Теперь «метод» — это наименование обеспечивающего, завоевательного под-хода к сущему, дабы удостоверить его как объект для субъекта. Именно о таком methodus в мета­физическом смысле и идет речь, когда Декарт в важном трактате, опубликованном только после его смерти («Regulae ad directionem ingenii») в IV правиле утверждает:

«Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam». «Необходим (сущностно необходим) метод, чтобы напасть на след истины (достоверности) сущего и идти по этому следу». Если «метод» понимать именно так, тогда по­лучается, что все средневековое мышление оказывается лишенным метода.

4. Каким образом в этой метафизике человек берет и дает *меру* для истины сущего? Ответ на этот вопрос виден уже из предыдущего. Так как человек по своей сути стал субъектом, сущесть стала равнозначной представленности, а истина — достоверностью, теперь человек распоря­жается всем сущим как таковым в его целом, потому что сам определяет меру сущести всякого сущего. Теперь от че­ловека как субъекта зависит существенно важное решение о том, что вообще можно устанавливать как сущее. Сам человек есть тот, кто заранее имеет перед собой задачу распо­лагать сущим. Субъект «субъективен» через то и благодаря тому, что определение сущего и тем самым сам человек больше не стеснены никакими ограничениями, но, напро­тив, в любом отношении лишены каких-либо сдерживаю­щих моментов. Отношение к сущему превращается во властвующий под-ход к миру, который надо завоевать и над которым необходимо установить господство. Человек за­дает сущему меру, сам от себя и для себя определяя, что во­обще можно считать сущим. Даяние этой меры соразмерно утвержденному масштабу: в качестве субъекта утвердиться в средоточии сущего в целом. Тем не менее не стоит забы­вать: человек здесь — не некое обособленное эгоистиче­ское Я, но «субъект», и это означает, что человек ступает на путь безграничного представляюще-исчисляющего рас­крытия сущего. По своей природе новая метафизическая позиция человека как субъекта характеризуется тем, что открытие и покорение мира, а также соответствующие прорывы в этом направлении должны брать на себя и осу­ществлять выдающиеся одиночки. Метафизической пред­посылкой современного понимания человека как «гения» является его сущностное определение как субъекта. С дру­гой стороны, культ гения и его вырождение — не самое су­щественное в новоевропейском человечестве, равно как не самое существенное «либерализм» и самоуправление госу­дарств и наций в смысле новоевропейских «демократий». Невозможно представить, чтобы греки когда-нибудь осмыслили человека как «гения», и равным образом совер­шенно неисторично мнение, будто Софокл был «гениаль­ным человеком».

Мы почти не думаем о том, что именно новоевропей­ский «субъективизм» и только он открыл сущее в целом, сделал его подручным и подвластным и предоставил возможности для осуществления таких притязаний на господ­ство над сущим и таких форм этого господства, каких сред­невековье не могло знать и какие лежали вне кругозора греков.

Сказанное теперь можно прояснить, сравнив основопо­лагающие метафизические представления Протагора и Де­карта по четырем ведущим аспектам. Дабы избежать повторений, сделаем это в виде сопоставления кратких веду­щих тезисов.

1. Для Протагора человек в своем самостном бытии оп­ределяется принадлежностью к кругу несокрытого. Для Декарта человек как самость определяется проекцией мира на человеческое представление.

2. Для Протагора сущесть сущего — в смысле греческой метафизики — есть присутствование (Anwesen) в несокры­том. Для Декарта сущесть означает: представленность субъектом и для субъекта.

3. Для Протагора истина означает несокрытость присут­ствующего (Anwesende). Для Декарта: достоверность пред­ставляющего и себя удостоверяющего представления.

4. Для Протагора человек есть мера всех вещей в смысле полагающего эту меру соразмерения с ограниченным кру­гом несокрытого и с пределом сокрытого. Для Декарта че­ловек есть мера всех вещей в смысле его дерзновенного стремления упразднить все ограничения, налагаемые на представление, и сделать это ради того, чтобы оно обеспечило достоверность самому себе. Такое полагание меры подчиняет все, что можно считать сущим, исчисляющему пред-ставлению.

Если мы адекватно осмыслим таким образом выявляю­щееся различие этих метафизических позиций, может воз­никнуть вопрос, сохраняется ли здесь вообще что-либо то­ждественное и для обеих позиций одинаково важное, что давало бы нам право в обоих случаях говорить об осново­полагающих *метафизических* позициях. Однако цель этого сопоставления заключается как раз в том, чтобы в этом, казалось бы, совсем несхожем выявить пусть не подобное, но все-таки то же самое, а тем самым — сокрытую единую *сущность* метафизики, придя на этом пути к ее более *искон­ному* понятию в противоположность всего лишь морально­му истолкованию метафизики, то есть истолкованию, обу­словленному мыслью о ценности, каковое истолкование мы и находим у Ницше.

Однако прежде чем мы сделаем шаг в сторону более ис­конного постижения сущности метафизики, нам надо сно­ва вспомнить о принципиальной метафизической позиции Ницше, чтобы выявилась подлинно историческая связь (а не историографически усмотренная зависимость) между ним и Декартом. Это надо сделать через рассмотрение того, как Ницше относился к Декарту.

**Отношение Ницше к Декарту**

Говоря о том, как Ницше воспринимает ведущий тезис Декарта, мы не преследуем цели поймать первого на ка­ких-либо промахах в истолковании этого тезиса. Нам, ско­рее, важно увидеть, что Ницше стоит на том основании ме­тафизики, которое заложил Декарт, и понять, в какой мере он с этим основанием связан. Нельзя отрицать, что пово­рот, который Декарт предпринял в метафизике, Ницше от­вергает, но остается выяснить, почему и как Ницше не принимает Декарта.

Самые важные записи, относящиеся к руководящему те­зису Декарта, принадлежат к наработкам задуманного им главного произведения — «Воли к власти». Однако издатели этой книги, которая вышла посмертно, не сочли нужным включить их в нее, что лишний раз свидетельствует о совер­шенно поверхностном подходе к ее составлению, так как отношение Ницше к Декарту существенно для собственной позиции Ницше. Этим отношением определяются *внутрен­ние* предпосылки метафизики воли к власти. Так как обычно не замечают, что за крайне резким неприятием декартовско­го cogito у Ницше стоит еще более строгая *привязка* к утвер­жденной Декартом субъективности, историческое, то есть определяющее их позицию, сущностное взаимоотношение между ними остается не проясненным.

Основные высказывания Ницше о Декарте находятся в XIII и XIV томах издания ин-октаво, в них же содержатся и те записи, которые по непонятным причинам были исклю­чены из посмертно изданной книги. Прежде всего просто перечислим те места, на которые мы опираемся в нашем рассмотрении: XIII, n. 123 (1885 г.); XIV, 1-й полутом, n. n. 5, 6, 7 (1885 г.; из той же рукописной тетради, что и предыду­щие); XIV, 2-й полутом, n. 160 (1885—1886); кроме того, из «Воли к власти» n. 484 (весна—осень 1887), n. 485 (весна—осень 1887), n. 533 (весна—осень 1887 г.); ср. также XII, ч. 1, n. 39 (1881—1882). Из этих записей лишний раз стано­вится ясно, что полемика Ницше с великими мыслителями в основном совершается на основе философских сочине­ний *об* этих мыслителях и поэтому в деталях уже проблема­тична, так что во многих отношениях нам просто нет смыс­ла вдаваться в более подробный ее анализ.

В то же время когда мы возвращаемся к работам великих мыслителей и приступаем ко всяческому рассмотрению точ­ных текстов, это вовсе не становится залогом того, что при таком подходе мысль этих мыслителей будет основательно продумана и понята более исконно. Поэтому получается так, что очень кропотливо работающие историки философии почти всегда сообщают очень странные вещи об «исследо­ванных» ими мыслителях, а подлинный мыслитель, имея на руках это неудовлетворительное историческое сообщение, все равно может узнать нечто существенное, по той простой причине, что он как мыслящий и вопрошающий с самого на­чала оказывается более близким мыслящему и вопрошающе­му, причем настолько близким, насколько таковым не удаст­ся стать ни одному сколь угодно точному историографу. Ска­занное имеет силу и в том, что касается суждений Ницше о Декарте. Они представляют собой смесь ложных толкований и сущностного прозрения. Такая ситуация, а также тот факт, что Ницше отъединен от великих мыслителей почти непро­глядным XIX веком и, стало быть, *простая* *линия* сущностно-исторической связи оказывается утраченной, делают отно­шение Ницше к Декарту очень запутанным.

Ницше первым делом принимает расхожее истолкова­ние тезиса Декарта, то есть считает, что ego cogito, ergo sum — умозаключение. Это умозаключение подсовывается как окончательное доказательство того, что «я» есмь, что «субъект» есть. Ницше считает, будто Декарт принимает как нечто само собой разумеющееся, что человек опреде­ляется как «Я», а последнее — как «субъект». Однако, про­тестуя против возможности такого умозаключения, он об­ращается ко всему тому, что отчасти уже во времена Декар­та и с тех пор вновь и вновь воспринималось как критика в его адрес: чтобы выставить умозаключение, а именно дан­ный тезис, я должен заранее знать, что значит «cogitare» («мыслить»), что значит «esse» («существовать»), что озна­чает «ergo» («следовательно»), что означает «субъект». Так как, согласно Ницше и другим критикам Декарта, это зна­ние для данного тезиса и в данном тезисе (при условии, что оно есть умозаключение) предполагается заранее, данный тезис не может сам быть первой «достоверностью» и тем более не может быть основанием всякой достоверности. Этот тезис оказывается несостоятельным в смысле надежд, возложенных на него Декартом. На это соображение сам Декарт уже дал ответ в своем последнем, итоговом произ­ведении «Principia philosophiae» («Les principes de la Philosophie») I, 10 (1644 — на латинском языке, 1647 — во французском переводе одного друга; ср. «Oeuvres de Descartes», ed. Adam et Tannery, Paris, 1897-1910, VIII, 8). Данный отрывок имеет прямое отношение к уже приво­дившейся характеристике тезиса как prima et certissima cognitio (первого и самого достоверного знания): «Atque ubi dixi hanc propositionem *ego cogito, ergo sum*, esse omnium primam et certissimam, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat, non ideo negavi quin ante ipsam csire oporteat, *quid sit cogitatio, quid existantia*, *quid certitudo*; item *quod fieri non possit*, *ut id quod* *cogitet, non existat* et talia; sed quia hae sunt simlpicissimae notiones et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse numerandas».

«Если же я сказал, что это положение *я мыслю, следова­тельно, существую* есть из всех самое первое и самое досто­верное из всех, представляющееся всякому, кто ведет упорядоченное философское рассуждение, то тем самым я не отрицаю необходимости прежде „знать" (scire), что такое *мыслить, существование, достоверность*, а также что *не может быть, чтобы то, что мыслит, не существовало* и тому подобное; однако поскольку все это простейшие понятия, причем такие, которые уже сами по себе дают некое зна­ние, пусть даже названное в них и не существовало бы как сущее, поэтому я решил, что здесь эти понятия, собствен­но, не подлежат перечислению (то есть не становятся пред­метом рассмотрения)».

Итак, Декарт ясно признает, что «прежде» необходимо знать о бытии, познании и тому подобном. Но тогда возни­кает вопрос о том, как надо понимать это «прежде», каково основание этого пред-знания самого известного и чем оп­ределяется сама суть известности этого самого известного. Приведенное замечание Декарта надо понимать *так*: те­зис, который полагается как «первоначало» и первая до­стоверность, предполагает собой сущее как достоверное (понимая достоверность как суть представления и всего, что в него входит) таким образом, что именно этим тези­сом впервые определяется, что значит существование, до­стоверность, мысль. Тот факт, что эти понятия со-понимаются в данном тезисе, означает только то, что они тоже принадлежат содержанию тезиса, но принадлежат не как нечто такое, *на чем* данный тезис должен сначала утвер­диться вместе со всем тем, что он полагает. Все дело в том, что только этот тезис и только он устанавливает, каким должно быть notissimum (то есть самое знаемое и постигае­мое).

Здесь надо обратить внимание на предшествующее су­щественно важное замечание Декарта, которое звучит со­всем как у Аристотеля («Физика» В 1), но тем не менее сохраняет своеобразную новоевропейскую тональность:

«Et saepe adverti Philosophos in hoc errare, quod ea, quae simplicissima erant ac per se nota, Logicis definitionibus explicare conarentur; ita enim ipsa obscuriora reddebant».

«И я часто замечал, что философы заблуждаются в том, что простейшее и само по себе известное они посредством логических понятийных определений пытаются сделать более ясным; ведь тем самым они лишь делают само по себе понятное более темным».

Здесь Декарт говорит о том, что «логика» и ее определе­ния — не высший суд ясности и истины. Они покоятся на каком-то другом основании; для Декарта — на том, кото­рое полагается его собственным осново-положением. Пре­имущество перед всем остальным имеет обеспеченное и достоверное, которое, конечно же, вбирает в себя самые общие определения бытия, мышления, истины, достовер­ности.

Декарта можно было бы упрекнуть только в одном: он не слишком ясно говорит о том, что (и в какой мере) со-мыслящиеся в его тезисе общие понятия получают свое определение через этот тезис и что предварительное их оп­ределение невозможно, если оно не утверждается на его основополагающей достоверности. Но этот упрек, продуманный во всей его значимости, оказался бы упреком, за­трагивающим всякую основополагающую метафизиче­скую позицию, поскольку ведущий способ метафизического мышления характеризуется тем, что понятие и сущ­ность бытия признаются за самое известное, а потом сразу ставится вопрос, какое сущее надо познавать и как это надо делать, чтобы так-то и так-то истолковать его в отно­шении его бытия. То, что Декарт хочет сказать в своем от­вете на высказанные ему критические соображения, мы можем более основательно и к тому же предвосхищая по­следующее, представить и так: сначала нужно зафиксиро­вать то или иное сущее в его истине, откуда затем уже в по­нятиях очерчиваются бытие и истина. Тезис Декарта та­ков, что одновременно высказывает и определяет внутрен­ние соотношения бытия, достоверности и мысли. В этом заключается его сущность как «первоначала».

Если к тому же мы вспомним, что в соответствии с пред­ложенными самим Декартом решающими разъяснениями этого тезиса его нельзя считать умозаключением, тогда тем более станет ясно, каким образом обеспечиваемое им су­щее — представление во всей полноте своей сущности — в соответствии с основополагающим характером этого тези­са в то же время дает уверенность относительно бытия, истины и мышления. То, что сам Декарт опять-таки, *как кажется*, недостаточно заостряет внимание на том моменте, что его тезис как «первоначало» надо и мыслить «первона­чально», то есть *философски*,— на это он все-таки намекает не раз употребляемым оборотом: ordine philosophanti, то есть «ведущий упорядоченное философское рассуждение». Этот тезис только в том случае может быть осуществлен и полностью исчерпан, если мысль движется в единствен­ном направлении, в котором осуществляется поиск «абсо­лютного неколебимого основания истины» (fundamentum absolutum inconcussum veritatis). Этот поиск неизбежно мыслит в направлении fundamentum, absolutum, inconcus­sum, в направлении veritas; мыслит все это в определенном смысле вместе с тем, что удовлетворяет его как достовер­ное сущее, и потому стоит неколебимо. В смысле этого достоверного и самого известного представляются и пред­варительные понятия бытия, познания и пред-ставления. Тезис cogito sum говорит лишь о том, что они так уже пред­ставлены. Когда Ницше упрекает Декарта в том, что его те­зис утверждается на недоказанных предпосылках и потому не является основополагающим, он промахивается в двух отношениях:

1) данный тезис — вообще не умозаключение, зависящее от своих посылок;

2) все дело в том, что сам декартовский тезис по своей сути как раз и является тем *пред-посыланием*, которого не­достает Ницше; в нем предпосылается то, на что ссылается всякое положение и всякое познание как на свое сущност­ное основание.

Более существенным, по-видимому, является другое со­ображение, которое Ницше выдвигает против декартов­ского тезиса и которое, правда, тоже покоится на том же предвзятом мнении, будто данный тезис является умозак­лючением. Однако если не принимать во внимание несо­стоятельность этого мнения, станет ясно, что Ницше все-таки касается чего-то существенного. Тем не менее в ре­шающих моментах его спор с Декартом остается смутным, потому что там, где его упреки при их достаточном осмыс­лении могли бы привести к каким-либо серьезным результатам, они оборачиваются как раз против самого Ницше. Заранее можно предположить, что в действительно ре­шающем пункте Ницше воспринимает основную позицию Декарта в ракурсе своей собственной позиции, что, истол­ковывая ее, он отталкивается от воли к власти, то есть со­гласно сказанному ранее, ведет ее «психологический пере­счет». Поэтому не стоит удивляться, если, анализируя это психологическое истолкование данной позиции, которая в себе уже «субъективна», мы запутываемся в оценках, в ко­торых на первый взгляд сразу нельзя разобраться. Тем не менее мы должны это сделать, *ибо все сводится к тому, чтобы понять философию Ницше как метафизику, то есть 6 сущностной связи истории метафизики*.

Ницше полагает, что тезис Декарта должен обосновать и обеспечить «Я» и «субъекта» как условие «мысли». Он счи­тает, что вопреки такому замыслу теперь, вследствие скеп­тического движения новейшей философии, более правдо­подобной стала такая ситуация, при которой мысль есть условие «субъекта», то есть таких понятий, как «субъект», «объект» и «субстанция». Здесь Ницше указывает на «скеп­тическое движение» новейшей философии и при этом ду­мает об «английском эмпиризме», согласно которому «сущностные понятия» (категории) складываются из ассо­циаций и мыслительных привычек.

Ницше, конечно, понимал, что учения Локка и Юма — лишь огрубление основополагающей позиции Декарта, ве­дущее к разрушению философской мысли, и что они воз­никают из непонимания того начала новоевропейской фи­лософии, которое знаменовал Декарт. Приведенное заме­чание Декарта об общих понятиях, которые со-мыслятся в cogito sum, предполагает и то, что самые общие и самые из­вестные понятия не только порождаются мыслью, как это происходит со всяким понятием, но и добываются и содер­жательно определяются в соответствии с *ведущим направле­нием* мысли и высказывания. Для Декарта решено, что сущесть сущего означает представленность, что истина как достоверность означает упроченность в представлении.

То, что Ницше считает возможным противопоставить Декарту как якобы новую перспективу, то есть то его соображение, согласно которому «категории» возникают из Мышления», все-таки является решающим тезисом само­го Декарта. Декарт, правда, еще трудился над единым мета­физическим обоснованием сущности мышления как cogito те cogitare, в то время как Ницше на помочах английского эмпиризма впадает в «психологическое разъяснение». В то же время, объясняя возникновение категорий из «мысли», Ницше оказывается согласным с Декартом как раз в *том*, в чем, как он полагает, он должен ему противостоять. Дру­гим является один лишь способ объяснения того, как бы­тие и истина возникают из мысли: Ницше по-другому ис­толковывает тезис cogito sum.

Сам этого как следует не замечая, Ницше един с Декар­том в том, что бытие означает «представленность», упро­ченность в мышлении; что истина означает «достоверность». В этом отношении Ницше мыслит совершенно в новоевропейском духе. Тем не менее он считает, что высту­пает *против* Декарта, когда не соглашается с тем, что тезис последнего есть *непосредственная* достоверность, то есть та, которая добывается и обеспечивается одним лишь при­нятием к сведению. Ницше говорит о том, что стремление Декарта отыскать неколебимую достоверность есть «воля к истине»: «„Воля к истине" как „я не хочу обманываться" *или* „я не хочу обманывать" *или* „я хочу убедиться и утвердиться" — как формы воли к власти» (XIV, 2. Hälfte, n. 160).

Что здесь происходит? Ницше переводит ego cogiro в ego volo (я хочу) и истолковывает это volo как воление в смысле воли к власти, каковая мыслится им как основная особен­ность сущего. *Но что если полагание этой основной особенно­сти стало возможным только на почве основополагающей ме­тафизической позиции Декарта?* В таком случае, критикуя Декарта, Ницше выдает свое непонимание сущности мета­физики, которое может изумить только того, кто еще не за­метил, что эта неспособность метафизики увидеть самое себя на стадии ее завершения стала необходимостью. О том, насколько далеко Ницше выброшен за пределы *исконного* метафизического осмысления, свидетельствует следующее положение: «Понятие субстанции есть следствие понятия субъекта: не наоборот!» («Der Wille zur Macht», n. 485; 1887). Здесь Ницше понимает «субъект» в новоевропейском смыс­ле. Субъект есть человеческое Я. На самом деле понятие субстанции никогда не является следствием понятия субъ­екта, как думает Ницше. В то же время понятие субъекта не является следствием понятия субстанции. Понятие субъек­та возникает из нового истолкования *истины* сущего, кото­рая, согласно традиции, мыслится как ούσία, ΰποκείμενον и subiectum — возникает благодаря тому, что на основании cogito sum человек становится собственно «лежащим в ос­новании» (Zugrunde-liegenden), quod substat, субстанцией. Понятие субъекта — это просто сужение изменившегося по­нятия субстанции до человека как представляющего, в чьем представлении у-стаивается представленное и представ­ляющий в их взаимопринадлежности. Ницше не улавлива­ет, откуда взялось «понятие субстанции», и не улавливает, потому что несмотря на всю свою критику Декарта он, не имея достаточного знания о *сущности основополагающей ме­тафизической позиции*, считает новоевропейскую основопо­лагающую позицию безусловно обеспеченной и все кладет в подножье человеку как субъекту. Субъект, правда, теперь понимается как воля к власти, и в соответствии с этим иначе истолковывается *cogitatio*, мышление.

Об этом свидетельствует его высказывание о сущности «мышления», записанное не где попало, а в связи с истол­кованием декартовской достоверности как формы воли к власти (XIII, n. 123).

«Мышление для нас — средство не „познавать", а обо­значать все происходящее, упорядочивать его, делать доступным для нашего употребления: так мы мыслим о мышлении сегодня; завтра, возможно, будем мыслить иначе».

Здесь мышление истолковывается чисто «экономиче­ски», в смысле «механической экономии». То, *что* мы мыс­лим как помысленное «истинно» лишь в той мере, в какой служит поддержанию воли к власти. Однако то, *как* мы мыслим о мышлении, тоже измеряется лишь этой мерой. От такого понимания мышления Ницше с необходимо­стью приходит к утверждению о том, что Декарт обманы­вается, полагая, будто достоверность его тезису обеспечивается *усмотрением* его ясной очевидности. Согласно Ницше, тезис ego cogito, ergo sum — лишь «гипотеза», которую Декарт принял потому, что она «в наибольшей степени да­вала ем у ощущение силы и уверенности» («Wille zur Macht», n. 533; 1887).

Теперь тезис Декарта неожиданно оказывается гипоте­зой, предвзятостью, даже не умозаключением, как следо­вало из упреков, упомянутых ранее! Позиция Ницше по отношению к Декарту не является цельной и законченной. Однозначной она становится только там, где Ницше боль­ше не вдается в предметное рассмотрение декартовского тезиса, но воспринимает его в «психологическом» пересче­те, то есть осмысляет его как способ самообеспечения че­ловека, влекомого волей к власти.

Мы бы, наверное, слишком поторопились в своих пред­положениях, если бы, анализируя позицию Ницше, при­шли к выводу, что он хоть в малой степени оставил или даже преодолел декартовское истолкование бытия как представленности, его определение человека как «субъек­та». Ницше воспринимает декартовское истолкование бы­тия в контексте своего собственного учения о воле к вла­сти. Это восприятие заходит так далеко, что Ницше, не за­даваясь вопросом об обоснованности своего шага, отождествляет бытие с «представленностью», а ее — с «ис­тиной». Уже в том отождествлении «бытия» и «истины», которое мы обнаруживаем в 12 отрывке, Ницше яснее все­го выдает, что его основополагающая метафизическая по­зиция коренится в cogito sum. Для него «истина» и «бы­тие» — одно и то же, а именно то, что зафиксировано и уп­рочено в представлении.

Однако отождествление «бытия» и «истины» Ницше не признает за основополагающую истину, то есть в *его* ис­толковании — за «высшую» ценность; он терпит истину только как ценность, которая необходима для сохранения воли к власти. Сомнительно, даже неверно, что представ­ленное в пред-ставлении показывает что-либо из действи­тельного: ведь это действительное есть становление. Вся­кое пред-ставление как у-станавливание связывает ста­новление и показывает становящееся в бездействии, то есть таковым, каково оно *не* «есть». Представление пре­доставляет только видимость действительного. Поэтому истинное и то, что в представлении принимается за сущее, в их соотнесении с действительным как становящимся есть не что иное, как заблуждение. Истина есть заблужде­ние, но заблуждение необходимое. «*Истина есть вид за­блуждения,* без которого не мог бы существовать опреде­ленный род живых существ. Ценность для жизни является последним основанием» («Der Wille zur Macht», n. 493; ср. Паскаль, «Мысли», № 18).

Итак, Ницше полностью принимает основополагаю­щую метафизическую позицию Декарта, но толкует ее пси­хологически, то есть утверждает достоверность как «волю к власти» на воле к власти. Но разве он не оспаривает поня­тие «субъекта», как его мыслит Декарт? Да, он говорит: по­нятие «Я» как субъекта — это выдумка «логики».

Но что такое «логика»? Логика есть «императив, не для познания истины, но для полагания и упорядочения тако­го мира, *который должен считаться для нас истинным*» («Wille zur Macht», n. 516; 1887). Здесь логика понимается как повеление и повелительная форма, то есть как «ору­дие» воли к власти. В другом отрывке говорится еще реши­тельнее: «Логика вырастает не из воли к истине» («Wille zur Macht», n. 512; 1885). Мы изумлены. Мы ведь знаем, что, по самому исконному убеждению Ницше, истина есть прочное и упроченное, но получается так, что логика воз­никает не из этой воли к упрочению и опостояниванию? Согласно глубинной мысли самого Ницше, она может вы­растать только из воли к *истине*. Когда же он говорит, что «логика вырастает *не* из воли к истине», он неожиданно по­нимает истину в другом смысле: не в своем, согласно кото­рому истина есть вид заблуждения, а в традиционном, со­гласно которому истина означает согласованность позна­ния с вещами и действительностью. *Такое* понятие истины является предпосылкой, смысловым контекстом для ее ис­толкования как видимости и заблуждения. Но в таком слу­чае не становится ли видимостью само ницшевское истол­кование истины как видимости? Оно становится даже не просто видимостью: ницшевское истолкование «истины» как заблуждения в контексте понимания сущности истины как согласованности с действительным оборачивается ис­кажением собственной мысли и в результате ее распадом.

Однако мы слишком облегчили бы свое разбирательство ницшевской основополагающей позиции и остались бы на середине пути, если бы решили прослеживать этот распад бытия и истины только в упомянутом отношении. Путани­ца, из которой Ницше уже не может выбраться, прежде всего перекрывается тем основным настроем, что все вле­комо волей к власти, благодаря этой воле становится необ­ходимым и тем самым оправданным. Это выражается в том, что Ницше в одно и то же время может сказать: «исти­на» есть видимость и заблуждение, но как видимость она все-таки «ценность». Мышление в ракурсе ценностей скрывает крушение сущности бытия и истины. Ценност­ное мышление само есть «функция» воли к власти. Когда Ницше говорит о том, что понятия «Я» и тем самым поня­тие «субъекта» — это изобретение «логики», ему следовало бы отвергнуть субъективность как «иллюзию», по крайней мере там, где она берется в качестве основополагающей действительности метафизики.

Однако оспаривая субъективность в смысле «Я» мысля­щего сознания, Ницше тем не менее безусловно принима­ет субъективность в метафизическом, хотя и не осознан­ном им самим смысле «субъекта», subiectum. Для Ницше это «лежащее в основе» (Zugrundeliegende) — не «Я», а «тело»: «Вера в тело фундаментальнее веры в *душу*» («Wille zur Macht», n. 491). И еще: «Феномен тела — более богатый, более отчетливый, более осязаемый феномен, методиче­ски подлежащий выдвижению на первое место, без како­го-либо предрешения его последнего смысла (n. 489). Это и есть основополагающая позиция Декарта, если только у нас еще есть глаза, чтобы видеть, то есть метафизически мыслить. Итак, тело надо «*методически*» выдвигать на пер­вое место. Речь идет о методе. Мы знаем, что это означает: способ действий при определении того, с чем связывается все, что можно установить представлением. Тело надо ме­тодически выдвигать на первое место: это значит, что мы должны мыслить еще четче, ощутимее и осязательнее, чем Декарт, но при этом целиком и полностью в его смысле. Метод решает. Тот факт, что на место души и сознания Ницше ставит тело, ничего не меняет в основополагающей метафизической установке, утвержденной Декартом. Ниц­ше только огрубляет ее и доводит до грани или даже сферы безусловной бессмыслицы. Но бессмыслица больше не в укор, если она служит на пользу воли к власти. «Сущест­венно: исходить из *тела* и пользоваться им как путеводной нитью» (n. 532). Если мы при этом вспомним об уже приво­дившемся отрывке из работы «По ту сторону добра и зла» (n. 36), в котором Ницше полагает «наш мир вожделений и страстей» как единственную и нормативную реальность, то нам станет вполне ясно, сколь решительно ницшевская метафизика раскрывает и при этом завершает основопола­гающую метафизическую позицию Декарта, с той лишь разницей, что из области представления и сознания (perceptio) все переносится в сферу влечения (appetitus) и осмысляется только в ракурсе физиологии воли к власти.

С другой стороны, основополагающую установку Декар­та нам тоже надо мыслить поистине *метафизически*, во всей *внутренней* значимости принимая во внимание совершаю­щееся здесь сущностное изменение бытия и истины, кото­рые становятся представленностью и обеспеченной досто­верностью. Тот факт, что почти одновременно с Декартом, но сущностно определяясь его установкой, Паскаль пытал­ся спасти христианство человека, не только превратил фи­лософию Декарта якобы в «теорию познания», но в то же время сумел создать видимость того, что она служит только «цивилизации», а не «культуре». На самом же деле в его мышлении совершается сущностное перемещение всего человечества и его истории из области спекулятивной исти­ны веры христианского человека в сферу утверждающейся на субъекте представленности сущего, на чьей сущностной основе только и становится возможным новоевропейское господствующее положение человека.

В 1637 г. в качестве подготовительной ступени к «Meditationes» появилось «Рассуждение о методе»: «*Discours de la* *méthode*. Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans la sciences». После того, что уже было сказано о новом метафизическом смысле «метода», данное заглавие не требу­ет никакого разъяснения.

В шестой части упомянутого «Рассуждения о методе» Декарт говорит о значимости нового истолкования сущего и особенно природы в смысле res extensa, которая должна быть представлена сообразно ее «фигуре и движению» (расположению и состоянию движения), то есть должна стать предсказуемой и подвластной. Новый способ форми­рования понятий, основывающийся на cogito sum, раскры­вает перед ним перспективу, развертывание которой в пол­ной метафизической безусловности переживает только се­годняшнее поколение. Декарт говорит (Oeuvres VI, р. 61 ss., ed. E. Gilson, 1926, p. 61 s.):

«Car elles (quelques notions générales touchant la Physique) m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir á des connaissances qui soient fort utiles á la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en meme façons á tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature».

«Ибо они (понятия, которые на основании cogito sum определяют новый проект сущности природы) показали мне, что можно достигнуть таких познаний, которые очень полезны для жизни, и что можно вместо школьной фило­софии, которая лишь задним числом расчленяет в поняти­ях заранее данную истину, отыскать такую, которая напря­мую при-ступает к сущему и на-ступает на него, дабы тем самым мы смогли достичь познаний о силе и действиях огня, воды, воздуха, звезд, небосвода и всех прочих тел, ко­торые нас окружают; причем это познание (элементов, стихий) будет таким же точным, как наше знание разнооб­разных видов деятельности наших ремесленников. Потом мы таким же образом сможем осуществить и употребить эти познания для всех тех целей, для которых они годятся, и таким образом эти познания (новые способы представле­ния) превратят нас в хозяев и обладателей природы».

**Внутренняя взаимосвязь основополагающих позиций Декарта и Ницше**

Во всех аспектах ницшевское отношение к декартов­скому «cogito ergo sum» является доказательством того, что он *не осознает* внутренней сущностно-исторической связи своей собственной основной метафизической пози­ции с позицией Декарта. Причина этому кроется в самой сущности метафизики воли к власти, которая — еще буду­чи не в силах об этом знать — искажает ракурс воспри­ятия сущности метафизики. О том, что дело обстоит именно так, мы, правда, узнаем только тогда, когда, сде­лав сравнительный анализ трех основных метафизиче­ских позиций, в *едином* взоре усматриваем *одно и то же*, что властно их объединяет и одновременно обусловливает их своеобразие.

Для того чтобы правильно обрисовать это одно и то же, было бы теперь неплохо охарактеризовать в четырех веду­щих аспектах основную метафизическую позицию Ницше в ее соотнесении с позицией Декарта.

1) Для Декарта человек является субъектом в смысле представляющего «Я». Для Ницше человек есть субъект в смысле наличествующих как «последний факт» порывов и аффектов, то есть, одним словом, *тела*. Всякое истолкова­ние мира совершается в возврате к телу как метафизиче­ской путеводной нити.

2) Для Декарта существенность сущего равнозначна представленности через и для я-субъекта. Для Ницше «бы­тие» хотя тоже является представленностью, но «бытие», понятое как постоянство, недостаточно для того, чтобы понять собственно «сущее», то есть становящееся в его ста­новящейся действительности. «Бытие» как нечто прочное и неподвижное есть лишь видимость становления, но ви­димость необходимая. Подлинный бытийный характер действительного (Wirkliche) как становления есть воля к власти. Чтобы узнать, в какой мере ницшевское истолко­вание сущего в целом как воли к власти коренится в упомя­нутой субъективности порывов и аффектов и в то же время существенно со-определяется проекцией существенности как пред-ставленности, необходимо провести специаль­ное, лишенное двусмысленности рассмотрение.

3) Для Декарта истина равнозначна надежному предо­ставлению пред-ставленного внутри представляющего себя пред-ставления; истина есть достоверность. Для Ниц­ше истина тождественна почитанию чего-либо за истин­ное. Истинное определяется из того, как человек понимает сущее и что считает сущим. Бытие есть неизменность, прочность. Почитание-за-истинное есть фиксация стано­вящегося; благодаря такой фиксации живое в себе самом и своем окружении обеспечивается непреложным, в силу которого оно прочно овладевает своим составом и сохра­нением и, следовательно, *возрастанием* власти. Для Ниц­ше истина как фиксация является иллюзией, необходимой живому, то есть средоточию власти под названием «тело», которое выступает как «субъект».

4) Для Декарта человек предстает как мера всего сущего в смысле стремления сделать свое пред-ставление не знаю­щей пределов и себя самое обеспечивающей достоверно­стью. Для Ницше не только пред-ставленное как таковое является произведением человека: всякое оформление и запечатление всяческого рода есть произведение и собст­венность человека как безусловного повелителя всяческой перспективы, в которой формируется мир, заявляющий о себе как безусловная воля к власти.

Поэтому в сочинении «К генеалогии морали», которое прилагается к сочинению «По ту сторону добра и зла» «в качестве дополнения и разъяснения» (на следующий, 1887 год), Ницше говорит о подготовке интеллекта к своей возможной «„объективности",— если понимать под по­следней не некое „незаинтересованное созерцание" (како­вое есть чушь и бессмыслица), а способность *владеть* своим „за" и „против", заставляя их возникать и исчезать по сво­ему усмотрению, так чтобы именно *разнообразие* перспек­тив и аффективных интерпретаций становилось полезным для познания... Существует *только* перспективное зрение, *только* перспективное «познавание», и *чем большему* числу аффектов предоставим мы слово в рассмотрении какого-либо предмета, *чем больше глаз*, различных глаз, мы сумеем обратить на него, тем полнее станет наше „понятие" этого предмета, наша „объективность"» (III, 12).

Чем легче в дело вступает то тот, то этот аффект, *тем больше* можно рассматривать ту или иную ситуацию в кон­тексте *потребности и пользы* — предусматривать, просчи­тывать и тем самым планировать.

Принимая во внимание особый акцент на изменении, в результате которого в начале новоевропейской метафизики человек становится «субъектом», учитывая ту роль, которая в новоевропейской метафизике выпадает на долю субъек­тивности, можно решить, что глубочайшая история мета­физики и изменения ее основных позиций является лишь историей перемен в самопонимании человека. Такое мне­ние вполне соответствовало бы ставшему сегодня обычным антропологическому способу мышления, однако, несмот­ря на то что прежнее изложение намекает на него и способ­ствует его принятию, оно остается ошибочным мнением, причем такой ошибкой, которую надо преодолеть.

Поэтому, подытожив сравнительное рассмотрение пози­ций Протагора и Декарта, с одной стороны, и Декарта и Ницше, с другой, мы здесь должны, забегая вперед, указать на сущностную основу историчности истории метафизи­ки — как истории истины бытия. Такое указание одновре­менно позволяет прояснить то различие, к которому уже не раз прибегали: различие между безусловной и обусловлен­ной субъективностью. Кроме того, это различие играет свою роль и в уже приведенном тезисе, который не являет­ся простым утверждением и согласно которому метафизи­ка Ницше является завершением новоевропейской мета­физики и одновременно завершением западноевропей­ской метафизики вообще и тем самым — в правильно понятом смысле — концом метафизики как таковой.

**Сущностное определение человека и сущность истины**

Метафизика — это истина о сущем как таковом в его це­лом. Поэтому основные метафизические позиции имеют свое основание в той или иной сущности истины и соответствующем сущностном истолковании бытия сущего. Новоевропейская метафизика, в юрисдикции которой на­ходится и наше мышление (или, быть может, оно создает неизбежное *впечатление* такового нахождения), будучи ме­тафизикой субъективности, преподносит как нечто само собой разумеющееся мысль о том, что сущность истины и истолкование бытия определяются через человека как под­линного субъекта. Однако при более глубоком продумыва­нии этого положения становится ясно, что субъективность определяется из сущности истины как «достоверности» и из бытия как представленности. Мы видели, как пред­ставление раскрывается в полноте своей сущности и как только в этой области (как полагающей основание) чело­век, сначала как «Я», становится субъектом в более узком смысле слова. Тот факт, что при этом человек становится совершителем, распорядителем, даже обладателем и носи­телем субъективности, ни в коей мере не доказывает, что именно он является ее сущностной основой.

Рассуждая об источнике субъективности, мы могли бы приблизиться к тому вопросу, о котором нам и надо сказать в данный момент нашего рассуждения. Вопрос гласит: не получается ли так, что те или иные истолкования человека и вместе с тем исторического человеческого бытия пред­ставляют собой лишь сущностное *следствие* той или иной «сущности» истины и самого бытия? Если это действитель­но *так*, то в таком случае сущность человека никогда не может *в полной мере* исконно определяться через *прежнее*, *то есть метафизическое*, истолкование человека как animal rationale, независимо от того, что при этом выдвигается на передний план: rationalitas (разумность, сознательность и духовность), animalitas (животность и телесность) или же нечто среднее, что, быть может, было бы более подходя­щим.

Проникновение в смысл этих связей побудило меня к написанию «Бытия и времени». Сущность человека опре­деляется из сущности (вербальной) истины бытия через само бытие.

В «Бытии и времени» предпринимается попытка на ос­новании вопроса об истине бытия (а не истине сущего) дать определение сущности человека из его отношения к бытию и только к нему, и там эта сущность характеризует­ся в четко очерченном смысле как *вот-бытие*. Несмотря на актуальность одновременного, существенно необхо­димого раскрытия более изначального понятия истины ни в малейшей степени не удалось (спустя тринадцать лет) подвести хотя бы к первому пониманию проблемы, необходимому для такой постановки вопроса. С одной стороны, причина непонимания кроется в неискоренимой, упрочивающей себя привычке размышлять в ново­европейском духе: человек осмысляется как субъект, и всякое размышление о нем понимается как антропология. Во-вторых, причина непонимания заключается в самой упомянутой попытке, которая (поскольку она все же представляет собой, наверное, нечто органически вырос­шее из истории, а не нечто «надуманное») исходит из прошлого, но вырывается из него и тем самым непремен­но и постоянно отсылает к прошлому, даже взывает к нему о помощи, чтобы в итоге сказать нечто совсем иное. Однако в решающем месте этот путь обрывается, и это происходит потому, что проложенная дорога, да и сама попытка, поневоле навлекают на себя опасность снова стать одним лишь упрочением субъективности; что сама попытка может воспрепятствовать совершению реши­тельных шагов, то есть их достаточному представлению в сущностном свершении. Любой поворот к «объективиз­му» и «реализму» остается «субъективизмом»: вопрос о бытии как таковом стоит вне субъектно-объектного отно­шения.

В распространенном на Западе истолковании человека как animal rationale человек прежде всего постигается в сфере animalia, ζώα, живого существа. Предстающему та­ким образом сущему потом в качестве отличительного признака *его* животности в сравнении с животностью про­сто зверя приписывается ratio, λόγος. Хотя в λόγος'е содер­жится отношение к сущему (что мы и усматриваем из взаи­мосвязи между λόγος и κατηγορία), однако это отношение как таковое не проявляется. Λόγος понимается как та спо­собность, которая дает живому существу под названием «человек» возможность получения более высоких и про­странных познаний, в то время как животные остаются «неразумными» живыми существами, остаются ά-λογα. О том, что сущность истины и бытия, а также отношения к нему определяют (и как именно определяют) сущность че­ловека (причем определяют так, что для исконного пони­мания этой сущности мало не только животности и разум­ности, тела и души, но и духа, и всего перечисленного вме­сте) — об этом метафизика ничего не знает и *не может* ничего знать.

Если для определения сущности субъективности ре­шающим оказывается не понимание человека, а та или иная «сущность» истины, тогда из той или иной полагающей меру сущности истины должна определяться и соот­ветствующая субъективность. Однако та или иная сущ­ность истины всякий раз проявляется в том, как в ней и из нее определяется не-истина и в каком отношении она по­стигается.

Не случайно (и этот факт не имеет ничего общего с «тео­рией познания») в подлинно главном труде Декарта, а именно в его «Метафизических размышлениях», четвертое размышление озаглавлено «De vero et falso». Не-истина по­нимается как falsitas (ложность), а та — как error, как *блуж­дание*. Заблуждение состоит в том, что в представлении представляющего предо-ставляется нечто такое, что не удовлетворяет условиям предоставляемости, то есть несо­мненности и достоверности. Тот факт, что человек заблуж­дается, то есть *не* находится непосредственно и постоянно в полном обладании истинным, говорит об ограничении его сущности, и, таким образом, и субъект, каковым в пред-ставлении является человек, есть нечто ограничен­ное, конечное, обусловленное другим. Человек не обладает абсолютным знанием, в христианском понимании он не является Богом. Однако поскольку он все-таки познает, он не находится и в совершенном ничтожестве. Человек есть medium quid inter Deum et nihil — определение человека, которое потом, в другой связи и на иной лад, воспримет Паскаль и сделает его смысловым ядром своего определе­ния сущности человека.

Однако способность заблуждаться, которая является для Декарта недостатком, в то же время свидетельствует о том что человек свободен, что он представляет собой сущность, утвержденную на самой себе. *Error* свидетельствует как раз о неком преимуществе, которым обладает субъек­тивность, так что, с данной точки зрения, *posse non errare*, способность не заблуждаться, важнее, чем *non posse errare*, неспособность заблуждаться вообще. Ведь там, где нет ни­какой возможности заблуждаться, там или нет вообще ни­какого отношения к истинному (как, например, у камня), или наличествует такая соотнесенность с чистой истиной, которая исключает всякую субъективность, то есть всякое себя-на-себя-самоё-поставление (Sich-auf-sich-selbst-zurückstellen) (как, например, в абсолютно познающем, то есть творящем существе). В сравнении с этим *posse non errare*, возможность и способность не заблуждаться означа­ет *вдобавок* отношение к истинному, однако в то же время говорит о фактичности заблуждения и, таким образом, о запутанности в не-истине.

В ходе дальнейшего развития новоевропейской метафи­зики и, в частности у Гегеля, не-истина становится опреде­ленной ступенью и видом самой истины, и это означает, что в своем себя-на-себе-самом-поставлении субъектив­ность снимает не-истину в безусловном (Unbedingte) абсо­лютного знания, в результате чего не-истина проявляется как нечто обусловливающее и конечное. Здесь всякое за­блуждение и любая ложь предстают лишь как односторон­ность в себе и для себя истинного. Негативное *принадлежит* позитивности абсолютного представления. Субъек­тивность есть безусловное представление, которое опосредует и снимает в себе все обусловливающее, есть аб­солютный дух.

Для Ницше субъективность тоже является безусловной, но в другом смысле: в соответствии с иначе определенной сущностью истины. Здесь сама истина, по существу, есть заблуждение, так что различение между истиной и не-истиной оказывается несостоятельным. Это различение пе­редается в ведение воли к власти, которая безусловно рас­поряжается той или иной ролью той или иной перспективы в соответствии со своим осуществлением потребности во власти. Так как распоряжение истинным и неистинным, определение ценности того или иного заблуждения и ви­димости, а также создание видимости ради сохранения и возрастания власти находятся в ведении одной лишь воли к этой власти, сущность истины, проникнутой властью, является, согласно Ницше, «справедливостью». Однако для того чтобы понять тот смысл этого слова, который вкладывает в него Ницше, нам надо сразу же оставить в стороне все представления о «справедливости», которые берут начало в христианской, гуманистической, просветительской, буржуазной и социалистической морали.

«*Справедливость* как созидающий, выделяющий, унич­тожающий способ мышления, совершаемого из опреде­ленных оценок: *высший представитель самой жизни*» (XIII, n. 98).

И еще: «*Справедливость* как функция широко озираю­щей вокруг себя власти, которая выходит за пределы малых перспектив добра и зла, следовательно, имеет более широ­кий горизонт *преимущества* — намерение удержать нечто *большее*, чем то или это лицо».

Это «нечто», на удержании которого исключительным образом продолжает сосредоточиваться справедливость, есть воля к власти. Данная новая «справедливость» больше не имеет ничего общего с вынесением решения о правом и неправом, которое принимается в соответствии с сущест­вующим в себе, истинным отношением меры и иерархии: новая справедливость деятельна и прежде всего «агрессив­на»; только на основании своей собственной власти она ус­танавливает, что должно стать правым, а что неправым.

Когда, например, англичане уничтожают французские военные корабли в порту Оран, с *их* властной точки зрения это вполне «справедливо», так как в данном случае «спра­ведливость» означает только то, что годится для возраста­ния власти. В то же время становится ясно, что мы никогда не сможем и не должны оправдывать это предприятие: в метафизическом плане всякая власть имеет *свое* право, и она перестает быть правой только в том случае, если стано­вится бессильной. Однако метафизическая тактика всякой власти заключается в том, что каждое действие противопо­ложной власти она не рассматривает в ракурсе *своего* соб­ственного властного притязания, но оценивает его с точки зрения всеобщей человеческой морали, которая, однако, имеет лишь пропагандистскую ценность.

В соответствии с истиной как справедливостью субъек­тивность воли к власти, которую «представляет» справед­ливость, становится безусловной. Однако теперь эта безус­ловность обретает другой смысл, отличный, скажем, от безусловности в метафизике Гегеля. В этой метафизике не­-истина полагается как определенная ступень и односторонность, снимаемые в истине. Что касается метафизики Ницше, то она сразу же полагает не-истину в смысле за­блуждения *именно* как сущность истины. Истина — достиг­нутая и понятая таким образом — наделяет субъект воз­можностью безусловно распоряжаться истинным и лож­ным. Субъективность не только освобождается от всяческих ограничений, но сама теперь определяет всякий вид ограничения и его отсутствия. Не только субъективность субъекта изменяет сущность и положение человека в су­щем. Напротив, сущее в целом претерпело иное истолко­вание уже через то, из чего происходит эта субъективность, через *истину* сущего. Поэтому благодаря превращению че­ловеческого бытия в субъект история новоевропейского человечества не просто получает новое «содержание» и сферу деятельности: иным становится сам ход истории. На первый взгляд кажется, что речь идет только об открытии мира, исследовании мира, изложении мира, организации мира и господстве над ним, однако на самом деле так прорисовываются основные черты, в соответствии с которыми запечатлевается безусловная субъективность человечества.

**Конец метафизики**

Чтобы понять философию Ницше как метафизику и оп­ределить ее место в истории метафизики вообще, недоста­точно в историческом контексте разъяснить его некоторые понятия как «метафизические». *Мы должны понять его философию как метафизику субъективности*. О «метафизике субъективности» можно сказать то же, что было сказано о «воле к власти». Мы имеем дело с двояким по своему зна­чению генитивом: genitivus subiectivus и genitivus obiectivus, причем наименования subiectivus и obiectivus имеют и сохраняют вполне определенное и строгое значение.

Теперь метафизику Ницше и вместе с тем сущностную основу «классического нигилизма» можно более четко оп­ределить как *метафизику безусловной субъективности воли к власти*. Мы не говорим просто о «метафизике безуслов­ной субъективности», потому что такое определение каса­ется также метафизики Гегеля, поскольку она представляет собой метафизику безусловной субъективности сознающе­го себя воления, то есть духа. Вид безусловности определя­ется у него из сущности в себя и для себя сущего разума, который он постоянно мыслит как единство знания и во­ления и никогда — как «рационализм» одного лишь рас­судка. Что касается Ницше, то для него субъективность безусловно предстает как субъективность тела, то есть по­рывов и аффектов и, следовательно, воли к власти.

Всякий раз в каждой из обеих форм безусловной субъек­тивности сущность человека играет характерную для нее роль. Сплошь и рядом на всем протяжении истории мета­физики эта сущность определяется как *animal rationale*. В метафизике Гегеля определяющей для субъективности становится спекулятивно-диалектически понятая *rationalitas*, в метафизике Ницше путеводной нитью стано­вится *animalitas* (животность). Обе метафизики, взятые в их сущностно-историческом единстве, делают *rationalitas* и *animalitas* безусловно значимыми.

Поэтому безусловная сущность субъективности с необ­ходимостью раскрывается как брутальность бестиальности (*bestialitas*). Метафизика завершается тезисом: *homo est brutum bestiale*. Слова Ницше о «белокурой бестии» — не случайное преувеличение, а знаковые слова для той ситуа­ции, в которой он намеренно оставался, не прослеживая ее сущностно-исторических связей.

Однако для того чтобы узнать, в какой мере метафизика, осмысленная в контексте рассмотренного нами существа дела, завершается в своей сущности и с сущностно-исторической точки зрения находится, так сказать, на излете, необходимо предпринять специальное рассмотрение.

Здесь следовало бы снова заострить внимание на одном моменте: говоря о конце метафизики, мы не хотим сказать, что в будущем люди перестанут мыслить метафизически и строить те или иные «метафизические системы». Еще ме­нее мы склонны утверждать, что в будущем человечество перестанет «жить» на основе метафизики. Конец метафи­зики, о котором мы здесь говорим, представляет собой лишь начало ее «воскресения» в иных формах, оставляю­щих за прошедшей историей основных метафизических позиций экономическую роль поставщика строительных материалов, с помощью которых (при соответствующем их изменении) «заново» строится мир «знания».

Но что в таком случае означает «конец метафизики»? Ответ таков: он означает тот исторический момент, в кото­ром *сущностные возможности* метафизики исчерпывают­ся. Последней из таких возможностей должна стать такая форма метафизики, в которой ее сущность переиначивает­ся. Это переиначивание становится не только действитель­ным, но и *намеренным*, однако в каждой метафизике, Геге­ля и Ницше, оно совершается на свой лад. Это *намеренное* переиначивание в смысле субъективности является един­ственным соразмерным ей *действительным* переиначиванием. Гегель сам говорит о том, что думать по его системе, значит пробовать идти, став на голову, а Ницше уже до­вольно рано характеризует всю свою философию как пере­вертывание «платонизма».

Завершение метафизики может быть весьма неполным, и тогда нет необходимости исключать прежние метафизи­ческие позиции. Вполне вероятен просчет различных позиций, а также их понятий и положений, однако это опять-таки не совершается без разбора. Его направляет антропо­логический способ мышления, который, *будучи уже не в силах понимать сущность субъективности*, продолжает но­воевропейскую метафизику, опошляя ее. «Антропология» как метафизика представляет собой переход метафизики в ее последнюю форму — «мировоззрение».

Остается решить, можно ли вообще (и если да, то как) сделать полный обзор всех сущностных возможностей ме­тафизики. Не появятся ли у метафизики будущего такие возможности, о которых мы сейчас ничего не знаем? Ведь, в конце концов, мы не стоим «над» историей и тем более «над» историей метафизики, коль скоро она является сущ­ностной основой всякой истории вообще.

Если бы история представляла собой некую вещь, тогда можно было бы понять призыв стать «над нею», чтобы тем самым понять ее. Но если она не является вещью, если к тому же мы сами, существуя в истории, в какой-то мере яв­ляемся частью ее *самой*, тогда попытка стать «над» истори­ей является, наверное, таким устремлением, которое нико­гда не сможет отыскать почвы для принятия исторического решения. Правда, слова о конце метафизики сами пред­ставляют собой историческое решение. Наверное, раз­мышляя о более исконной сущности метафизики, мы на­чинаем отыскивать ту почву, на которой упомянутое реше­ние принимается. Надо сказать, что такое размышление равнозначно осмыслению бытийно-исторической сущно­сти европейского нигилизма.

**Отношение к сущему и отнесенность к бытию.**

**Онтологическое различие**

Сравнивая между собой три основные метафизические позиции, а именно Протагора, Декарта и Ницше, мы, по крайне мере в чем-то, подготавливаем себя к ответу на еще остающийся в силе вопрос: что объединяет эти позиции и является в них основополагающим и указующим? Навер­ное, то неизменное, от чего мы отталкивались при их срав­нении, когда стремились выяснить, что же отличает каж­дую из них от остальных. Это единое и неизменное мы уже выделили, обозначив четыре аспекта, направлявшие весь наш сравнительный анализ.

Они касаются:

1) того, как человек является самим собой;

2) проекции бытия сущего;

3) сущности истины сущего;

4) способа, каким человек определяет и полагает меру для истины сущего.

Теперь возникает вопрос: случайно ли мы выбрали именно эти четыре аспекта или они внутренне взаимосвя­заны между собой, причем таким образом, что один уже влечет за собой все остальные? Если верно второе и все че­тыре аспекта свидетельствуют о некоей единой структуре, тогда возникает следующий вопрос: как эта структура, описанная данными четырьмя аспектами, связана с тем, что мы называли отношением человека к сущему?

В первом аспекте осмысляется человек как он сам *есть*, как сущий, который знает о себе и, сознавая себя как *это* сущее, а также зная обо всем остальном сущем, которое он сам *не* есть, отличает себя от него. Такое самобытие (Selbstsein) предполагает, что человек находится в состоя­нии истины о сущем, а именно о сущем, которое есть он сам и которое не есть он сам. Таким образом, первый ас­пект включает в себя третий: истину сущего. В то же время в третьем аспекте со-мыслится второй, так как истина о су­щем должна раскрывать и представлять это сущее в том, что оно как сущее *есть*, то есть в его бытии. Истина о су­щем содержит в себе проекцию бытия сущего. Однако поскольку человек, будучи сам сущим, удерживает себя в проекции бытия и находится в истине о сущем, он должен или *взять* истину о сущем как меру своего самобытия, или *дать* из своего самобытия меру для истины сущего. Пер­вый аспект предполагает третий, в котором заключен вто­рой, но в то же время вбирает в себя и четвертый. Соответ­ственно, исходя из второго, а также из третьего, можно по­казать взаимосвязь всех остальных.

Все четыре аспекта характеризуют единство некоей структуры, которая поначалу остается безымянной. Но как она относится к тому, что мы неопределенно назвали отношением человека к сущему? Если мы поразмыслим над этим отношением основательнее, нам станет ясно, что оно не может существовать и возникать в контексте отнесенно­сти человека как субъекта к сущему как объекту. Поскольку субъектно-объектная связь характерна только для новоевропейской истории метафизики, она ни в коей мере не имеет силы для метафизики вообще и тем более для ее на­чального этапа, пришедшегося на Грецию (Платон). Отно­шение, в котором мы стараемся отыскать более исконную сущность метафизики, вообще не затрагивает связи чело­века как некоей самости и каким-то образом у себя самого сущего к прочим видам сущего (Земле, звездам, растени­ям, животным, окружающим людям, каким-либо произве­дениям и устроениям, а также богам).

Метафизика говорит о сущем как таковом в его целом, то есть о *бытии* сущего и, следовательно, в ней господству­ет отнесенность человека к *бытию* сущего. Тем не менее остается нераскрытым вопрос о том, как человек относит­ся к самому *бытию* сущего, а не только к *сущему*, тому или иному. Ошибочно считают, что отношению к «бытию» уже достаточно определено через прояснение отношения чело­века к сущему. Считают, что отношение (Verhältnis) к суще­му и отнесенность к бытию в его целом (Bezug) есть «одно и то же», и в какой-то мере это даже правомерно. В таком отождествлении подспудно заявляет о себе основная осо­бенность метафизического мышления. Поскольку отнесенность к бытию через отношение к сущему почти не про­думывается, а если это когда-либо и случается, то всегда данная отнесенность воспринимается лишь как его тень, сущность самого этого отношения остается неясной. Со­гласно третьему аспекту метафизики, существует истина «*о*» сущем в целом. Связь между человеком и истиной и ее сущностью также не становится предметом вопрошания. Наконец, в четвертом аспекте, где человек полагает меру для определения сущего как такового, сокрыт вопрос о том, каким образом человек вообще может видеть сущее *как таковое*, а также постигать и сохранять его в его опре­деленности, независимо от того, выступает ли при этом он сам в роли субъекта или предстает как некая иная сущ­ность.

Итак, во всех четырех аспектах заранее (хотя невыра­женным и, наверное, поначалу даже невыразимым обра­зом) постигается и улавливается нечто единое: отнесен­ность человека к бытию. Намеченная этими четырьмя аспектами единая структура представляет собой не что иное, как отношение человека к сущему, сущностный каркас этого отношения. Это единственное, на первых порах по­стигнутое отношение человека к сущему, наверное, только потому является тем, чем оно является, что человек как та­ковой находится в своей *отнесенности к бытию* в целом. Как мог бы человек относиться к сущему, то есть постигать сущее как сущее, если бы прежде не находился в состоянии отнесенности к бытию?

Попытаемся пояснить на особом примере. Если бы вся­кий след самой сути истории оставался сокрытым от нас и любая попытка прояснить, что *есть* история, оканчивалась неудачей, тогда и то сущее, которое мы называем истори­ческим, оставалось бы потаенным. Тогда не только истори­ческое исследование, сообщение и передача не имели бы места, но нигде и никогда не совершалось бы никакого ис­торического опыта и, прежде всего, никакого историче­ского решения и действия. Тем не менее мы постигаем ис­торические события и принимаем к сведению историче­ские сообщения так, как если бы все это было чем-то само собой разумеющимся.

Самое главное во всем этом, а именно тот факт, что мы движемся в некоем знании об историчности истории, хотя, быть может, очень неопределенном и запутанном, нас не беспокоит, да и не должен беспокоить всех подряд. Однако несмотря на это *бытие* сущего исторического не утрачива­ет своей значимости. Оно лишь еще больше удивляет, ко­гда возвещает о себе в *такой* существенности, которая даже не требует всеобщего внимания, чтобы воссиять во всей своей сущностной полноте. Благодаря этому удиви­тельному моменту мы еще больше считаем достойным вопрошания то, на что мы здесь указываем,— бытие и отне­сенность человека к нему.

Итак, то, на что мы указали неопределенной фразой «от­ношение человека к сущему», в своей сущности является отнесенностью человека к бытию в целом.

Но что представляет собой сама эта отнесенность? Что «есть» бытие, если допустить, что мы можем и должны от­личать его от сущего? Какова природа этого *различения* бытия и сущего, каково отношение человека к этому раз­личению? Быть может, сначала человек есть человек как таковой, а потом он «получает» и свою отнесенность к бытию? Или же именно она и составляет сущность чело­века? Если да, то какова в таком случае его сущность, коль скоро эта сущность определяется из данной отнесен­ности? Определялась ли уже когда-нибудь эта сущность из данной отнесенности к бытию? Если нет, то почему нет? Если же да, то почему для нас эта отнесенность так же непостижима, неуловима и неприметна, как само бы­тие? Что касается сущего, то к нему мы всегда можем при­коснуться, всегда можем предуказать и отыскать его? Но «бытие»? Случайно ли то, что мы его почти не схватываем и за всем разнообразием нашего отношения к сущему за­бываем о нашей отнесенности к бытию? Или причина та­кой темноты, нависшей над бытием и отнесенностью че­ловека к нему, кроется в самой метафизике и ее господ­стве? Быть может, природа метафизики заключается в том, что, утверждая истину о сущем и при этом с необхо­димостью утверждаясь на отнесенности человека к бы­тию, она *не* мыслит и даже не может помыслить саму эту отнесенность?

Отнесенность человека к бытию не ясна, и тем не менее мы постоянно и повсюду находимся в ней — там и тогда, где и когда выстраиваем свое отношение к сущему. Но ко­гда и где мы — само сущее — *не* относимся к сущему? Мы всегда относимся к сущему и вдобавок сохраняем свою от­несенность к бытию. Только в таком случае сущее в целом является для нас опорой и местом нашего пребывания, а это означает, что *мы находимся в самом различении сущего и бытия*. Это различение является движущей силой нашей отнесенности к бытию и нашего отношения к сущему. Оно властвует, даже если мы этого не замечаем, и потому кажет­ся таким различением, в котором само различие никем не совершается, различением, для которого «нет» различаю­щего, и сама область различения просто не обнаруживает­ся, не говоря уже о том, чтобы ее познавать. Кажется, есть все основания окончательно решить, что, говоря о «разли­чении» между сущим и бытием, мы просто выдумываем и воображаем то, чего на самом деле «нет» и не должно «быть».

Однако достаточно взглянуть на историю метафизики, чтобы убедиться в обратном. Различие между сущим и бы­тием обнаруживается как то самое, из чего возникает вся метафизика, которая, правда, торопится сразу же от него отойти, обнаруживается как то, что она оставляет позади себя и вне своей сферы как нечто такое, над чем она боль­ше специально не раздумывает и по отношению к чему больше в этом раздумье просто не нуждается. Различение между сущим и бытием делает возможным всякое имено­вание, переживание и постижение сущего как такового. По-гречески сущее называется τό όν; обращение к сущему как сущему и дальнейшее постижение сущего совершается в логосе. Поэтому сущность метафизики, которая специ­ально облекает сущее как таковое в слова и понятия, мож­но охарактеризовать термином «онто-логия». Несмотря на то что это слово составлено из двух греческих, оно появи­лось не в эпоху греков, а в Новое время и, к примеру, ис­пользовалось уже немецким ученым Клаубергом (учени­ком Декарта, профессором в Герборне).

С именем «онтологии» связываются разнообразные по основной метафизической позиции и ее академическому оформлению взгляды на познание сущего и бытия. Сего­дня «онтология» снова стала модным словом, но кажется, что ее время опять успело пройти, и поэтому можно вспом­нить о самом простом его употреблении, восходящем к греческому значению: онтология как обращение к бытию сущего и постижение его. Этим словом мы обозначаем не какую-то особую область метафизики и не какое-либо «на­правление» философского мышления: мы используем его так, что оно указывает лишь на определенное событие, а именно на то, что мы обращаемся к сущему как таковому, то есть в его бытии.

«Онтология» основывается на различении бытия и су­щего. Более адекватным словом для этого «различения» является «дифференция», в котором содержится указание на то, что сущее и бытие каким-то образом как бы разно­сятся в разные стороны, разъединяются и тем не менее соотносятся друг с другом, причем соотносятся сами собою, а не по причине совершаемого «акта» «различения», различение как «дифференция» подразумевает, что между бытием и сущим наличествует некое *расхождение*. Откуда и каким образом это получается, не сказано; теперь диф­ференция упоминается лишь как повод и стимул для под­нятия вопроса на эту тему. Различение бытия и сущего подразумевается как основание возможности онтологии. Однако понятие «онтологической дифференции» вводит­ся не для того, чтобы решить вопрос онтологии, но для того, чтобы назвать то, что (как прежде не бывшее пред­метом вопрошания) ставит под вопрос всякую «онтоло­гию», то есть метафизику. Указывая на онтологическую дифференцию, мы называем основание и «фундамент» всей онто-логии и тем самым всей метафизики. Упомина­ние об онтологической дифференции должно намекать на то, что наступает исторический момент, когда возникает потребность в отыскании основы и фундамента «онто-ло­гии». Поэтому в «Бытии и времени» речь идет о «фунда­ментальной онтологии». Здесь мы не будем рассматривать вопрос о том, какая картина вырисовывается: закладыва­ет ли «фундаментальная онтология» всего лишь некий иной «фундамент» метафизики или в результате осмысле­ния «онтологической дифференции» появляются иные решения относительно ее. Говоря об «онтологической дифференции», мы просто хотим указать на внутреннюю взаимосвязь между нашим теперешним осмыслением из­начального понятия метафизики и тем, что говорилось ранее.

Различение бытия и сущего — это неизвестное и неут­вержденное, но тем не менее всюду упоминаемое основа­ние всякой метафизики. Всякое рвение по ее поводу, вся­ческие усилия, направленные на создание «онтологии» как ученых систем, и в то же время всякая критика онтологии внутри метафизики свидетельствуют лишь о все усиливаю­щемся *бегстве* от этого неведомого основания. Для челове­ка сведущего это основание является предметом столь ак­туального вопрошания (во всей его неясности), что откры­тым остается даже вопрос о том, может ли то, что мы столь категорично называем различением, расхождением бытия и сущего, адекватно с сущностной точки зрения постигать­ся в ракурсе такого его наименования.

Каждое наименование — уже шаг к истолкованию, и быть может, нам снова надо его предпринять. Это, наверное, означает, что упомянутое расхождение нельзя понять если мы осмысляем его формально, как «различение», и хотим подыскать для этого различения некий «акт» со стороны различающего «субъекта». Тем не менее это наименование, быть может, является поначалу *единственной* зацепкой, которая позволяет нам увидеть некое непрерываемое единство метафизики, причем увидеть не как какую-то ее безразличную особенность, а как то решающее основание, которое исторически направляет и оформляет всякое мета­физическое вопрошание. Тот факт, что метафизика непре­рывно мыслит бытие одним и тем же способом, хотя в про­странстве присутствия бытие сущего истолковывается по-разному, должен иметь свое основание в самой сущности метафизики.

Но разве метафизика действительно осмысляет бытие одним и тем же способом? Да, и этому есть целый ряд сви­детельств, которые к тому же взаимосвязаны между собой и, таким образом, говорят, что они берут начало в том, что мы пока называем различением бытия и сущего.

Уже в самом начале метафизики употребляемое Плато­ном обозначение бытия как ούσία говорит о том, каким об­разом это бытие осмысляется, то есть как оно отличается от сущего. Это греческое слово в соответствии с его *фило­софским* значением мы должны перевести лишь буквально: ούσία означает «сущесть» и таким образом подразумевает всеобщее по отношению к сущему. Когда мы говорим о су­щем, например, о доме, лошади, человеке, камне, Боге только то, что они сущие, мы высказываем самое общее. Поэтому сущесть сущего называет самое общее этого са­мого общего: максимально общее, τό κοινότατον, высший род (genus), «предельно универсальное». В отличие от это­го максимального всеобщего, в отличие от бытия сущее выступает как «особенное», так-то и так-то «устроенное» и «обособленное».

Кажется, что здесь различение бытия и сущего заключа­ется в том, чтобы отвлечься («абстрагироваться») от всех особенностей сущего — для того чтобы затем оставить самое общее как «самое абстрактное» (самое отвлеченное). При таком различении бытия и сущего о содержании бы­тия ничего не говорится. Известно только то, каким обра­зом бытие отличается от сущего, а именно путем «абстрак­ции», которая является обычным делом в представлении и осмыслении любых вещей и их связей и никак не способ­ствует пониманию «бытия».

Поэтому не стоит удивляться, что в метафизике мы час­то встречаем заверение, будто о самом бытии больше ниче­го сказать и нельзя. Такое утверждение даже можно дока­зать «строго логически», а именно: как только о бытии вы­сказывается еще что-либо, высказанное становится *еще* более общим, чем бытие, но так как бытие есть самое об­щее, то такая попытка противоречит его существу. Как буд­то, говоря о бытии, что оно есть самое общее, мы вообще что-либо высказываем о его сущности! Самое большее, что мы здесь имеем — это способ, каким мы мыслим о бытии (обобщение сущего), но не значение «бытия». Однако, оп­ределяя бытие как самое общее, всякая метафизика свидетельствует об одном, а именно о том, что она утверждается на своеобразном различении бытия и сущего. Хотя мета­физика постоянно утверждает, что бытие есть самое общее, а потому самое пустое и, следовательно, далее неопредели­мое понятие, любая метафизическая позиция все равно ис­толковывает бытие на свой лад, но при этом, правда, с лег­костью склоняется к тому, что поскольку бытие есть самое общее, его истолкование появляется как бы само собой и не требует никакого дальнейшего обоснования. Истолко­вывая бытие как нечто самое общее, мы тем самым ничего не говорим о бытии, но говорим только о том, как метафи­зика осмысляет *понятие* бытия. Она делает это удивитель­но поверхностно, а именно в горизонте повседневного мнения и обобщения, и это со всей ясностью показывает, как далека метафизика от всяческого осмысления природы различия бытия и сущего, хотя она повсюду использует это различие. Тем не менее это различие непрерывно заявляет о себе и внутри метафизики — в той характерной особен­ности, которая сказывается на ее структуре во всех ее ос­новных позициях.

Бытие, сущесть сущего мыслится как некое «apriori», «prius», как нечто более раннее, предшествующее. В обыч­ном временнόм значении apriori, более раннее, подразуме­вает более старое, возникнувшее когда-то прежде, уже бывшее и теперь больше не присутствующее сущее. Если бы речь шла о временнόм последовании сущего, тогда это слово и его понятие не требовали бы никакого особого разъяснения. Однако речь идет о различении бытия и су­щего. Об apriori, об этом более раннем говорится как о характерной особенности бытия. Латинское слово prius явля­ется переводом и истолкованием греческого πρότερον. Об этом πρότερον впервые недвусмысленно говорит Платон, а затем Аристотель, причем именно в отношении сущести сущего (ούσία). Здесь мы не будем специально разъяснять, что в своих диалогах и трактатах эти мыслители говорили о πρότερον: достаточно более общего и свободного разъясне­ния смысла этого слова. Тем не менее оно должно сопрово­ждаться кратким рассмотрением основных черт учения Платона о бытии сущего. Поясняя смысл Apriori с целью дать характеристику различению бытия и сущего, мы мо­жем одновременно показать, что в мысли об Apriori не подразумевается ничего отъединенного, но впервые по­стигается самое близкое, хотя и в определенных границах, каковыми являются границы философии, то есть метафи­зики. Таким образом, в прежних наших рассуждениях мы, по существу, уже говорили о том, чего теперь касаемся в этой особой характеристике «apriori».

**Бытие как apriori**

Когда, например, сравнив между собой две вещи опре­деленного цвета, мы говорим, что они одинаковы, мы кон­статируем тождественность их окраски. Эта констатация сообщает нам определенное знание о сущих вещах, и в кругу нашего повседневного ознакомления с ними и их упорядочения ее вполне достаточно. Однако если мы решим пойти дальше простого усмотрения одинакового цвета и подумаем о том, что еще может открыться нам в этом познании, мы обнаружим нечто удивительное, к чему сис­тематически впервые подошел Платон. Мы говорим, что цвет или, точнее говоря, эти имеющие данный цвет вещи одинаковы. В рассматриваемых нами вещах мы как бы над ними усматриваем их тождество (и в большинстве случаев постоянно). Мы совсем не обращаем внимания на то, что рассматриваемые нами вещи только в том случае можно определить *как* одинаковые, только в том случае можно окончательно решить, тождественны они по цвету они или нет, если мы уже «знаем», что такое тождество. Если бы мы со всей серьезностью решили, что «тождество», равенство вообще для нас «непредставимо» (то есть нам «незнако­мо»), тогда, наверное, мы могли бы воспринимать зеленое, желтое, красное, но никогда не воспринимали бы *одинако­вые* или различные цвета. Для того чтобы в свете тождества мы могли воспринимать нечто подобное «одинаковому су­щему», тождество как таковое должно быть явлено нам за­ранее.

Таким образом, равенство или тождество (как вот *это* с необходимостью явленное нам *прежде*) оказывается «бо­лее ранним», чем рассматриваемые нами тождественные вещи. Можно, однако, возразить, сказав, что сначала мы воспринимаем одинаковые цвета, а потом в случае необхо­димости понимаем, что при этом мы еще мыслим некую тождественность и тождественное бытие. Здесь мы наме­ренно сказали «в случае необходимости», потому что мно­гие люди констатируют наличие многих тождественных вещей, но на протяжении всей своей «жизни» никогда не задумываются о том (да и не должны задумываться), что во время восприятия этих вещей и для осуществления этого восприятия они уже «представляют» тождество. С их точки зрения получается, что тождество и равенство предстают как нечто позднейшее, а не изначальное. В какой-то мере это действительно так, но тем не менее существа дела, о ко­тором здесь идет речь, а именно apriori, это не касается. Поэтому нам надо серьезнее спросить, в каком смысле одинаковые по цвету вещи оказываются «более ранними», а «тождественное бытие» более поздним или в каком смыс­ле тождество оказывается более ранним, а одинаковые по цвету веши — «более поздними».

Нам говорят, что одинаковые вещи *даны раньше*, чем то­ждество и равенство, каковые предстают перед нами толь­ко в результате нашего последующего особого размышле­ния. Тождества мы можем достигнуть только задним чис­лом в результате «абстрагирования» от воспринимаемых нами одинаковых вещей. Тем не менее это популярное разъяснение остается поверхностным. Мы не сможем дос­таточно полно разобраться в этом вопросе, пока не перене­сем его в четко очерченную сферу вопрошания. Дело в том, что с тем же или, быть может, даже с бόльшим правом мы можем сказать обратное: тождество и равенство «даны» нам заранее, и только в свете этой данности мы можем ре­шать, являются ли какие-либо две вещи тождественными в том или ином отношении. Как можно ставить вопрос о то­ждественности, если она каким-то образом уже не присут­ствует перед нами, уже не дана нам заранее? Но тогда оста­ется в силе вопрос: что здесь и там означает «данное» и «данность»? Если мы будем думать по-гречески, греческие мыслители дадут нам исконное и ясное разъяснение суще­ства дела. Они говорят о том, что одинаково окрашенные сущие вещи есть πρότερον πρός ήμάς, «они суть более ран­ние, предшествующие — по отношению к нам», их воспри­нимающим. Однако при этом не подразумевается, что вещи «существуют» уже до нас: просто по отношению к нам, а именно по отношению к нашему повседневному восприятию и вниманию, тождественные вещи оказыва­ются более ранними как явленные, то есть именно как та­ковые присутствующие. Последовательность нашего вос­приятия такова, что сначала мы воспринимаем сущие тож­дественные вещи, а *потом*, в случае необходимости (хотя и не необходимо) — само тождество и тождественное бытие. Отсюда следует, что тождество и тождественное бытие, а также все бытие появляются позднее сущего, то есть не apriori. Да, оно предстает позднее, а именно позднее πρός ήμάς, по отношению к нам, к той последовательности, с которой мы подходим к нему как специально нами по­знанному, осмысленному и опрошенному. Во временнόм порядке недвусмысленного постижения и рассмотрения, которое мы совершаем, сущее (например, те или иные тождественные, сущие вещи) предстает πρότερον, то есть раньше, чем сама тождественность, само равенство. В этой последовательности сущее предстает «раньше» (теперь мы можем сказать: по отношению к нам), чем бытие. Порядок, в соответствии с которым здесь определяется «прежде» и «потом» есть последовательность *нашего познавания*.

Однако «apriori» должно все-таки содержать в себе отли­чительное определение *бытия*. Бытие должно определять­ся в соответствии со своей самобытнейшей сущностью, из себя самого, а не в соответствии с тем, как *мы* его постига­ем и воспринимаем. Πρός ήμάς, то есть в ракурсе *нашего* подхода к сущему оно есть более раннее как нечто прежде познанное и нередко как единственное познанное по от­ношению к бытию как чему-то позднейшему. Но если мы подумаем о том, в какой мере сущее и бытие *бытийствуют* из самих себя, в соответствии со своей сущностью, тогда мы не станем спрашивать о том, каково бытие πρός ήμάς, то есть по отношению к тому, как *мы* постигаем бытие и су­щее; вместо этого мы спросим о том, каково бытие, по­скольку оно «есть» бытие. Греки впервые поняли бытие как φύσις, как из-себя-самого-восхождение (von-sich-aus-Aufgehen) и поставление-себя-в-восхождение (sich-in-den-Aufgang-Stellen), как выявление-себя-в-открытое (ins-Offene-sich-Offenbaren). Когда мы задаем вопрос о бытии как о φύσις, то есть τή φύσει, тогда получается, что τή φύσει как бытие предстает раньше (πρότερον) сущего, а сущее предстает как ύστερον, как более позднее.

Πρότερον имеет двоякий смысл:

1) πρός ήμάς — в соответствии с той хронологической по­следовательностью, в которой *мы* постигаем сущее и бы­тие;

2) τή φύσει — согласно тому, как бытийствует бытие и «есть» сущее.

Как нам надо это понимать? В принципе ответ на это уже дан. Для того чтобы прояснить картину, мы должны не ослаблять попыток мыслить по-гречески все греческие вы­сказывания о сущем и бытии, насколько нам это теперь возможно. Для греков (Платона и Аристотеля) бытие озна­чает ούσία, то есть присутствие непреложного в несокры­том; ούσία — это измененное истолкование того, что изна­чально называется φύσις. Рассмотренное τή φυσει, с точки зрения самого бытия, то есть в ракурсе присутствия непре­ложного в несокрытом, оказывается более ранним (напри­мер, тождество оказывается пред-шествующим по отно­шению к сущим тождественным вещам). Равенство уже присутствует в несокрытом, тождество уже «есть», до того как мы в нашем восприятии *специально* улавливаем, рас­сматриваем и даже осмысляем тождественные веши как тождественные. В то время как мы устанавливаем свое от­ношение к тождественным вещам, само равенство уже присутствует перед нами в перспективе. Равенство (Gleichsein) предстает как бытие (Sein), то есть как присутствие в несокрытом, как сущностно в перспективе стоящее (Stehende), причем стоящее так, что только оно само уста­навливает и удерживает эту «перспективу» и «открытость» и дает возможность видеть тождественное сущее. Поэтому Платон говорит, что бытие как присутствие в несокрытом есть ίδέα, ясная усматриваемость. *Так как бытие есть при­сутствие неизменного в несокрытом, Платон истолковыва­ет бытие, ούσία (сущесть) как ίδέα*. «Идеи» — это не «пред­ставления», которые мы как я-субъекты имеем в своем соз­нании. Так думать — значит думать по-новоевропейски, да к тому же опошляя и искажая само новоевропейское. «Идея» предстает как именование самого бытия. «Идеи» есть πρότερον τή φύσει, пред-здешнее как присутствие.

Чтобы понять платоновско-греческую сущность того, что обозначается словом ίδέα, нам надо отрешиться от вся­кого новоевропейского определения данного слова как perceptio и тем самым от связи идеи и «субъекта». Здесь нам прежде всего поможет припоминание о том, что в каком-то смысле ίδέα обозначает то же, что и είδος (последнее слово Платон часто употребляет вместо ίδέα). Ειδος означает «вид», однако «вид» какой-либо вещи мы сразу же понима­ем по-новоевропейски как тот ее облик, который *мы* формируем по отношению к ней. В греческом же понимании «вид» сущего, например, какого-либо дома, то есть «домность» этого дома представляет собой то, в чем это сущее выражается, то есть приходит в присутствие, в бытие. «Вид» не является (если мыслить «по-современному») «ас­пектом» для «субъекта», но представляет собой то, в чем данное сущее (дом) имеет постоянство и откуда оно исхо­дит, поскольку в нем оно остается непреложным, то есть в нем оно *есть*. С точки зрения отдельно сущих домов сама «домность», ίδέα предстает как «общее» по отношению к особенному и поэтому ίδέα тотчас характеризуется как κοινόν, как то, что является общим по отношению ко множеству единичностей.

Так как каждое отдельное и особенное имеет свое при­сутствие и свое постоянство, то есть свое бытие, в ίδέα, эта ίδέα как нечто наделяющее «бытием», в свою очередь, есть подлинно сущее, όντως όν. Какой-либо отдельный дом и, следовательно, всякое обособленное сущее выражают идею только таким-то и таким-то образом, то есть ограниченно и ущербно. Поэтому обособленные сущие вещи Платон называет μή όν, причем в данном случает речь идет не просто о ничто, а напротив, о сущем, όν, которое, одна­ко, существует так, как ему не дόлжно было бы существо­вать, существует как нечто такое, чему не дано проявиться во всей полноте как όν, то есть существует как μή όν. Опре­деленное сущее как некое сущее всегда определяет идея и только она, и поэтому во всем присутствующем прежде всего выражается идея. Согласно своей подлинной сущности, бытие есть πρότερον, apriori, более раннее, хотя не по порядку нашего восприятия, а в отношении к тому, что в своей *обращенности к нам* изначально показывает самое себя, что уже исконно из себя самого пребывает в откры­том.

По существу, наиболее адекватный перевод для Apriori — пред-здешнее. «Пред» означает «заранее», а «здесь» в смысле направленности к нам означает «из себя самого по направлению к нам» — пред-здешнее. Когда мы мыслим подлинный смысл πρότερον τή φυσει, apriori, как *пред-здеш­нее*, тогда данный термин теряет свое неверное «хронологическое» значение («более раннее»), причем «временное» и «время» мы понимаем в смысле обычного хронологиче­ского исчисления и временнόй последовательности, по­следовательного чередования сущего. Однако apriori, пра­вильно понятое как *пред-нынешнее*, в первую очередь рас­крывает свою временную сущность в более глубоком значении «времени», которое современники прежде всего *не хотят* видеть, так как не видят скрытой сущностной связи бытия и времени.

Кто им мешает? Собственные смысловые конструкции и незаметная втянутость в неупорядоченные мыслитель­ные привычки. Они не хотят этого видеть, потому что в противном случае им пришлось бы признать, что основа­ние, утверждаясь на котором они продолжают строить одну метафизику за другой, вовсе не является *основанием*.

Истолковывая бытие как идею, Платон впервые придает бытию характер априорности. Бытие есть πρότερον τή φυσ­ει, и в соответствии с этим φύσει όντα, то есть сущее, после­дующее. С точки зрения сущего бытие как пред-здешнее не только обращено к сущему, но и царствует над ним и об­наруживает себя как то, что превосходит сущее, τ φύσει όντα. Сущее как то, что определяется бытием в смысле φύσις, можно постигать только таким знанием и познава­нием, которое осмысляет этот φύσις-характер. Познание сущего, φύσει όντα, есть έπιστήμη φυσική. Поэтому то, что становится темой этого знания о сущем, называется τ φυσικά. Таким образом, τ φυσικά становится именовани­ем для сущего. Но бытие в соответствии со своей априор­ностью превосходит сущее. «Над чем-либо» и «через что-либо к.» — по-гречески μετά. Знание о бытии и познавание бытия, которое есть apriori, пред-здешнее (πρότερον τή φυσ­ει), должно поэтому, будучи рассмотренным с точки зрения сущего, с точки зрения φυσικά, возвышаться над сущим, то есть познавание бытия должно быть μετά τ φυσικά, долж­но быть метафизикой.

По существу, такое именование означает не что иное, как знание бытия сущего, каковое бытие отличается своей априорностью и постигается Платоном как ίδέα. Таким об­разом, Платоново истолкование бытия как идеи знаменует *начало мета-физики*. Оно налагает свой отпечаток на последующую западноевропейскую философию, *история которой от Платона до Ницше есть история метафизики*. И поскольку метафизика начинается с истолкования бы­тия как «идеи», а это истолкование остается полагающим мерило, нормативным, вся философия начиная с Платона является «идеализмом» в том однозначном смысле, что бы­тие отыскивается в идее, идейном, идеальном. Поэтому, рассматривая данную проблему в контексте основателя метафизики, можно также сказать, что вся западноевро­пейская философия есть платонизм. По существу метафи­зика, идеализм, платонизм означают одно и то же. Они по-прежнему полагают меру и утверждают критерий даже там, где о себе заявляют противоборствующие им движения и их переиначивание. В истории Запада Платон становится прообразом философа. Ницше не только *обозначил* свою философию как переворот платонизма: мышление Ницше всюду *было* и *есть* единственный в своем роде и часто очень противоречивый диалог с Платоном.

Бесспорное господство платонизма в западноевропей­ской философии сказывается, наконец, и в том, что даже философия, существовавшая *до* Платона и согласно наше­му истолкованию еще не представлявшая собой разверну­той метафизики, толкуется в контексте Платона и называ­ется доплатоновской философией. Анализируя учения ранних западных мыслителей, Ницше тоже движется в этом русле. Его высказывания о доплатоновских филосо­фах как о «личностях», а также его первое сочинение «Рож­дение трагедии» подкрепляют доныне бытующий предрас­судок, согласно которому его мышление было существен­ным образом определено греками. Сам Ницше представлял картину гораздо яснее и в одном из своих по­следних сочинений, а именно в «Сумерках идолов» (в раз­деле «Чем я обязан древним») так высказался на этот счет: «Грекам я отнюдь не обязан родственными по силе ощуще­ниями; говоря откровенно, они не *могут* быть для нас тем, чем являются римляне. *Учатся* не у греков» (VIII, 167, n. 2).

В это время Ницше ясно понимал, что метафизика воли к власти может отвечать только римскому духу и «principe» Макиавелли. Из всех греков мыслителю воли к власти бли­же всего мыслящий в историческом ключе Фукидид, напи­савший историю Пелопонесской войны, и потому в упо­мянутом отрывке, где Ницше весьма резко отзывается о Платоне, говорится: «Моим *исцелением* от всякого плато­низма всегда был Фукидид».

Однако *исторически* мыслящий Фукидид все-таки не смог одолеть царствующий в глубине ницшевского мыш­ления платонизм. Так как ницшевская философия есть метафизика, а всякая метафизика есть платонизм, в кон­це метафизики бытие с необходимостью должно мыс­литься как ценность, то есть причисляться к одному лишь обусловленному условию сущего. Метафизическое истолкование бытия как ценности предначертано самим началом метафизики, поскольку Платон понимал бытие как идею, а высшая из идей (и *одновременно* сущность всех остальных) есть άγαθόν, то есть, по мысли греков, то, что *делает пригодным*, что закаляет сущее и дает ему возможность быть таковым. Бытие обладает характером осуществления, является условием возможности. Вслед за Ницше можно сказать, что бытие есть *ценность*. Сле­довательно, можно сказать, что первым в контексте цен­ности начал мыслить Платон? Такой вывод был бы слиш­ком поспешным. Его понимание того, что он называет άγαθόν, так же принципиально отличается от ницшев­ского понятия ценности, как греческое понимание чело­века отличается от новоевропейского истолкования че­ловека как субъекта. Тем не менее история метафизики берет начало от Платонова истолкования бытия как ίδέα и άγαθόν и движется в сторону его истолкования как воли к власти, которая полагает ценности и всё мыслит как ценность. Поэтому сегодня мы мыслим исключи­тельно в ракурсе «идей» и «ценностей». Поэтому новый порядок метафизики не только мыслится как переоценка всех ценностей, но и совершается и утверждается в таком направлении.

Все это представляет собой лишь описания того осново­полагающего факта, согласно которому различение сущести и сущего составляет подлинный каркас метафизики. Характеристика бытия как Apriori придает этому различению неповторимое своеобразие. Поэтому в различных формулах данной априорности, которые в тех или иных метафизических позициях утверждаются в соответствии с истолкованием бытия, то есть одновременно в соответст­вии с идеями, пролегает путеводная нить, помогающая более четко определить ту роль, которую играет различение бытия и сущего, даже если оно специально не осознается как таковое. Однако для того чтобы понять эти формулы в новоевропейской метафизике, а вместе с ними и возник­новение мысли о ценности, необходимо еще в одном отно­шении основательнее продумать учение Платона об ίδέα как существенной черте бытия.

**Бытие как «идея», «благо» и условие**

Истолкование бытия как ίδέα тотчас заставляет срав­нить постижение сущего со зрением. Дело в том, что (осо­бенно со времен Платона) греки понимали познание как некий вид зрения и созерцания, на что и сегодня указывает обычное для нас слово «теоретическое», в котором слы­шится θέα (взгляд) и όράν (смотреть) (театр — зрелище). Стараясь дать этому факту глубокое объяснение, обычно уверяют, что у греков был какой-то особый оптический дар, что они были «людьми зрения». Легко, однако, уви­деть, что этот излюбленный ход — вовсе не объяснение. Но почему все-таки отношение к сущему греки разъясняли че­рез зрение? Есть серьезные основания полагать, что причи­на тому кроется в истолковании бытия, задававшем ориен­тиры. Поскольку бытие означает присутствие и постоянст­во, «зрение» лучше всего подходит для объяснения приро­ды постижения присутствующего и постоянного, так как в зрении особенно заметно, что постигнутое находится «пе­ред нами» (если в основе нашего зрения уже не лежит истолкование сущего). Греки не потому разъясняли отноше­ние к сущему через зрение, что они были «людьми зрения»: такими людьми они были потому, что постигали бытие как сущее в присутствии и постоянстве.

Здесь не мешало бы рассмотреть вопрос о том, в какой мере ни один орган чувств как таковой не имеет преиму­щества перед другим, когда речь идет о постижении суще­го. Не мешало бы постоянно помнить, что никакая чувст­венность никогда не может воспринять сущее *как* сущее. В конце шестой книги своего большого диалога о государстве Платон старается разъяснить природу отношения по­знания к познанному сущему, проводя параллель с отно­шением зрения к увиденному. Если предположить, что гла­за наделены способностью зрения, а вещи имеют свой цвет, то все равно мы не сможем видеть, а краски не станут зримыми, если не будет чего-то третьего, что по своей при­роде предназначено для того, чтобы сделать возможным зрение и обусловить видимость. Это третье есть τό φώς, свет, источник света, Солнце. Оно дарует ту ясность, в ко­торой глаза начинают видеть и вещи становятся зримыми.

Так же обстоит дело и с нашим познаванием как пости­жением сущего в его бытии, то есть в его идее. Познание было бы невозможным и сущее не могло бы быть познан­ным, то есть воспринятым как несокрытость, если бы не было того третьего, что наделяет познающего способно­стью познавать, а познанное — несокрытостью. Это третье есть ή τοΰ άγαθοΰ ίδέα, «идея блага». Свое подобие «благо» имеет в Солнце. Солнце не только дарит свет, который, бу­дучи ясностью, делает возможным зрение и видимость, то есть несокрытость. Солнце дарит тепло, благодаря которо­му способность зрения и зримые вещи *становятся* «сущи­ми» или, по мысли греков, становятся тем, что может вы­ступать в несокрытое, каждая на свой лад. Точно так же и «идея блага» есть то, что не только наделяет «несокрыто­стью», благодаря которой становятся возможными позна­вание и познание, но и делает возможным само познава­ние, познающее и сущее как сущее.

Поэтому об άγαθόν сказано так: έστι έπέκεινα τής ούσίας πρεσβεία καί δυνάμει, то есть «достоинством и силой, то есть тем, что есть βασιλεία, господством, благо превышает бытие», а не одну только несокрытость.

Что подразумевает Платон под άγαθόν, «благом»? Во­круг этого вопроса ведется немало споров. В христианскую эпоху άγαθόν толковали как summum bonum, то есть как Deus creator. Однако Платон говорит о ή τοΰ άγαθοΰ ίδέα, он мыслит άγαθόν как ίδέα, даже как идею идей. Такова его греческая мысль — и здесь терпят крушение все богослов­ские и псевдобогословские герменевтические ухищрения. Однако теперь заявляют о себе и трудности содержатель­ного порядка: ίδέα означает бытие; сущесть, ούσία есть ίδέα. Но одновременно говорится, что ή τοΰ άγαθού ίδέα есть έπέκεινα τής ούσίας, то есть идея блага превосходит су­щесть. Это может означать только одно: если άγαθόν пре­бывает в существе идеи (ίδέα), тогда она составляет под­линную сущность сущести.

В чем состоит эта сущность сущести, то есть (одновре­менно) зримости идеи? Ответ на этот вопрос дает сама «идея», когда Платон называет ее άγαθόν. Мы говорим «благо» и думаем о христианско-нравственной «добропо­рядочности» в смысле усердия, честности, сообразности правилам и закону. В греческом понимании и в понима­нии самого Платона άγαθόν означает пригодное, нечто та­кое, что на что-то годно и что само может делать годным что-либо другое. Сущность идеи состоит в том, чтобы де­лать пригодным, то есть давать сущему возможность быть таковым (чтобы оно присутствовало в несокрытом). Бла­годаря Платонову истолкованию идеи как блага бытие становится тем, что делает сущее годным для того, чтобы оно было сущим. Характер бытия проявляется в наделе­нии возможностью и обусловливании. Здесь совершается шаг, имеющий решающее значение для всякой метафизи­ки, шаг, благодаря которому априорный характер бытия одновременно получает отличительную особенность ус­ловия.

Однако мы знаем, что Ницше понимает *ценности* как ус­ловия возможности воли к власти, то есть основной черты сущего. Сущесть сущего он мыслит как условие, как нечто дающее возможность, как делающее пригодным, как άγαθόν. Таким образом, бытие он мыслит совершенно в духе Платона и совершенно метафизически, даже в том случае, когда выступает как человек, переворачивающий платонизм, даже как антиметафизик.

Но, быть может, тогда правы те, кто понимает платонов­ское άγαθόν и вообще «идеи» как ценности? Ни в коем слу­чае. Платон мыслит бытие как ούσία, как присутствие, по­стоянство и зримость, а не как волю к власти. Возникает искушение отождествить άγαθόν и bonum с ценностью (ср. «Учение Дунса Скота о категориях и значении»). Однако такое отождествление упускает из виду то, что пролегает между Платоном и Ницше — всю историю метафизики. Поскольку Ницше понимает ценности как условия, а именно как условия «сущего» как такового (лучше сказать «действительного», «становящегося»), он осмысляет бытие как сущесть в духе Платона. Однако это еще не объясняет, почему Ницше понимает эти условия сущего как «ценно­сти», давая тем самым иное истолкование априорному ха­рактеру бытия. Платоново истолкование бытия как идеи знаменует начало философии как метафизики. Благодаря его определению *сущности* идеи в смысле άγαθόν бытие и его априорность становятся толкуемыми как дающее воз­можность (Ermöglichende), как условие возможности. По­явление мысли о ценности было предначертано в начале метафизики. Однако сама мысль о ценности так же чужда Платону, как и истолкование человека как «субъекта».

Apriori — не какое-то свойство бытия, а оно само: пред-здешнее по своей сути, поскольку оно должно пониматься в перспективе принадлежащей ему άλήθεια, если мыслить его из него самого. Однако уже в начале, у Парменида и Ге­раклита, άλήθεια осмысляется в ракурсе познания, νοεΐν. В результате в познавании, то есть в опрашивании, Apriori перемещается в сферу различения «до» и «после». Равным образом в какой-то мере бытие с необходимостью пережи­вается как самое сущее (das Seiendste), бытие есть όντως όν, в то время как «сущее» превращается в μή όν.

Таким образом, в ракурсе соотнесения с истинно сущим (бытие, взятое как сущее) Apriori скоро превращается в свойство, то есть сущностная истина бытия как φύσις-άλήθεια исчезает в сокрытости. «Идеи» помещаются в мышле­ние «Бога» и, наконец, в perceptio. Теперь ίδέα сама есть не­что такое, что включается в определенную иерархию и в ее контексте характеризуется как πρότερον. Этот иерархический порядок определяется как *различение* бытия и сущего. В контексте этого различения бытие (если исходить из него) становится чем-то более ранним по отношению к су­щему, потому что оно как ίδέα есть *обусловливающее*. Внут­ри этого различения, через которое бытие становится «усматриваемым», сущее становится для постижения «более ранним» в смысле известности и познаваемости.

Однако если рассуждать более основательно, становится ясно, что бытие как φύσις вообще не нуждается в «иерар­хии», на основании которой решается вопрос о его «более раннем» или «более позднем», о его «прежде» и «после», так как в самом себе оно есть *ис-хождение* в своей просвет, как ис-ходящее оно есть пред-здешнее, из себя самого бытийствующее в просвет и только через него открывающее­ся человеку.

Здесь, наверное, было бы уместно дать определение ос­новной метафизической позиции Аристотеля, причем его обычное противопоставление Платону совершенно недос­таточно, так как Аристотель еще раз пытается, хотя и про­ходя через платоновскую метафизику, помыслить бытие в более изначальном греческом духе и как бы отступить на­зад, не делая того шага, который сделал Платон своей ή τοΰ άγαθοΰ ίδέα, в результате чего сущесть приобрела свойство чего-то обусловливающего и дающего возможность, свой­ство, характерное для δύναμις. В противоположность этому Аристотель — если можно так сказать — более по-гречески мыслит бытие как έντελέχεια (ср. «Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B l» [Biblioteca «II Pensiero», I960]). В нескольких словах нельзя сказать о том, что это означает. Можно лишь отметить, что Аристотель — не неудавшийся платоник и не предтеча Фомы Аквинского. То, что он со­вершил в философии, не характеризуется часто приписы­ваемой ему нелепостью, будто он низвел идеи Платона из их в себе бытия и поместил их в сами вещи. Несмотря на удаленность от начала греческой философии его метафи­зика в существенных отношениях являет собой еще одну своеобразную попытку вернуться к этому началу внутри греческого мышления. Тот факт, что Ницше никогда (если не принимать во внимание его соображения о сущности трагедии) не ощущал свой внутренней отнесенности к ме­тафизике Аристотеля, потому как никогда не утрачивал своей связи с Платоном, кажется достаточно важным, что­бы основательно поразмыслить над его причинами.

**Истолкование бытия как «идеи» и ценностное мышление**

Согласно учению Платона бытие есть ίδέα, зримость, присутствие как вид. То, что находится в этом виде, стано­вится сущим и есть сущее, поскольку оно в нем присутствует. Однако благодаря тому, что одновременно высшая из идей постигается как άγαθόν, существо всех идей получает решающее истолкование. Идея как таковая, то есть бытие сущего, воспринимается как άγαθοειδές, то есть как то, что делает пригодным к... (а именно делает сущее пригодным для того, чтобы быть сущим). Бытие наделяется принципиально важной особенностью: оно осмысляется как даю­щее возможность, и тем самым здесь, то есть в начале мета­физики в истолкование бытия привносится своеобразная двусмысленность. В каком-то смысле бытие есть чистое присутствие, и в то же время оно делает возможным сущее. Поэтому как только само сущее начинает выходить на пер­вый план и притязает на то, чтобы все отношение человека было ориентировано только на него, бытие должно отсту­пить в пользу сущего. Несмотря на то что оно еще остается тем, что дает возможность, и в этом смысле оно есть пред-здешнее, есть Apriori, оно как это Apriori, хотя и не позво­ляет отвергнуть себя, но ни в коем случае не обладает той весомостью, какой обладает *то*, что оно само в том или ином случае делает возможным, то есть весомостью самого сущего. Таким образом, Apriori, которое изначально и по существу есть пред-здешнее, становится последующим, что перед лицом господства сущего как бы приходится тер­петь как условие возможности этого сущего.

Двусмысленность бытия как идеи (чистое присутствие и наделение возможностью) проявляется также и в том, что благодаря истолкованию бытия (φύσις) как ίδέα делается намек на «смотрение», на познавание человека. Бытие как нечто зримое есть присутствие, но в то же время есть то, что человек поставляет перед своим взором.

Но что происходит в тот момент, когда человек освобож­дает себя для себя самого как того сущего, которое пред­ставляет, принося все перед собой как суд опостоянивания? Тогда ίδέα превращается *perceptum*, характерный для *perceptio*, в то, что человеческое пред-ставление полагает перед собой, причем полагает как то, что пред-ставляемое делает возможным в своей представленности. Теперь сущ­ность идеи (ίδέα) из зримости и присутствия превращается в пред-ставленность *для* и *через* представляющего. Пред-ставленность как сущесть делает возможным представлен­ное как сущее. Представленность (бытие) становится усло­вием возможности пред-ставленного и предо-ставленного и, следовательно, противо-стоящего, то есть пред-мета. Бытие (идея) становится условием, которым распоряжает­ся и должен распоряжаться пред-ставляющий, субъект, коль скоро ему противостоят предметы. Бытие постигается как система необходимых условий, которые субъект (в сво­ей отнесенности к сущему как чему-то предметному) зара­нее должен принимать в расчет на основании его отноше­ния к сущему. Итак, *условия*, с которыми непременно при­ходится считаться — разве не должны они были однажды получить наименование «ценностей», «определенных» ценностей, и просчитываться как ценности?

Теперь становится ясно, что мысль о ценности берет свое начало в изначальной сущности метафизики, в истол­ковании бытия как ίδέα, а идеи как άγαθόν.

Мы видим, что в истории возникновения мысли о цен­ностях решающую роль играет превращение идеи (ίδέα) в perceptio. Только в метафизике субъективности поначалу еще сокрытая, удерживаемая на втором плане сущностная особенность идеи (быть чем-то дающим возможность и обусловливающим) заявляет о себе в полную силу и затем уже ничем не сдерживается. Сокровенная сущность исто­рии новоевропейской метафизики выражается в том про­цессе, в ходе которого бытие приобретает сущностную осо­бенность быть условием возможности сущего, то есть, го­воря по-новоевропейски, пред-ставленного, стало быть, противо-стоящего, то есть условием возможности предметов. Решающий шаг в этом процессе делает метафизика Канта. В новоевропейской метафизике она (не только чис­то хронологически, но и сущностно-исторически, по тому, как в ней воспринимается Декартово начало и изменяется в полемике с Лейбницем) занимает *срединное положение*. Основная метафизическая позиция Канта выражается в тезисе, который он сам в «Критике чистого разума» опре­деляет как высшее положение его метафизики (А 158, В 197). Это положение гласит: «Условия *возможности опыта* вообще суть вместе с тем *условия возможности предметов опыта*».

«*Условиями возможности*» здесь вполне ясно и недву­смысленно именуется то, что Аристотель и Кант называ­ют «категориями». Согласно ранее данному разъяснению этого термина под категориями подразумеваются сущно­стные определения сущего как такового, то есть сущесть, бытие, то, что Платон постигает как «идеи». Согласно Канту, бытие есть условие возможности сущего, есть его сущесть. При этом в соответствии с основной новоевро­пейской позицией сущесть и бытие означают представленность, предметность (объективность). Высший прин­цип метафизики Канта гласит: условия возможности пред-ставления пред-ставленного одновременно есть не что иное, как условия возможности самого представлен­ного. Они составляют представленность, она же является сущностью предметности, а предметность есть сущность бытия. Данное положение гласит: бытие есть пред-ставленность. Представленность же есть такая предоставленность, в которой представляющее может быть уверенным в таким образом поставляемом и утверждаемом. Надеж­ность ищется в *достоверности*. Достоверность же опреде­ляет сущность *истины*. Основание истины есть пред-ставление, то есть «мышление» в смысле ego cogito, то есть cogito me cogitare. Истина как представленность предме­та, объективность, имеет свое основание в субъективно­сти, в себе представляющем пред-ставлении, которое имеет место потому, что само представление есть сущ­ность бытия.

Человек же *есть* благодаря тому, что он так пред-ставляет, то есть пред-ставляет как разумное существо. Логика сущностного раскрытия «Логоса» в смысле единящего пред-ставления есть сущность сущести и основание исти­ны как субъективности.

Кант не просто повторяет то, что до него уже продумал Декарт. Кант мыслит трансцендентально и настоятельно и намеренно обращается к тому, что Декарт полагал как на­чало вопрошания в горизонте ego cogito. Благодаря Кантову истолкованию бытия впервые сущесть сущего специ­ально продумывается в смысле «условия возможности», и тем самым пролагается путь к раскрытию идеи ценности в метафизике Ницше. Тем не менее Кант еще не мыслит бы­тие как ценность, хотя уже не мыслит его как ίδέα в платоновском смысле.

С точки зрения Ницше сущность ценности заключается в том, чтобы быть условием сохранения и возрастания воли к власти, причем так, что эти условия полагаются самой волей к власти. Воля к власти — основная особенность су­щего в целом, «бытие» сущего, причем в том широком смысле, когда становление тоже допускается как бытие, если это становление «не есть ничто».

Метафизическое мышление в ракурсе ценностей, то есть истолкование бытия как условия возможности, в сво­их существенных чертах подготавливается различными этапами: началом метафизики у Платона (όυσία как ίδέα, ίδέα как άγαθόν), преобразованием, которое произошло у Декарта (ίδέα как perceptio) и тезисом Канта (бытие как ус­ловие возможности предметности предметов). Тем не ме­нее все эти отсылки оказываются недостаточными даже для того, чтобы в общих чертах обрисовать происхождение идеи ценности.

Хотя нам стало ясно, в какой мере бытие может входить в роль «наделения возможностью» и «условия возможно­сти», можно все-таки спросить: почему и как эти «условия возможности», почему и как сущесть становятся ценностя­ми? Почему все, что имеет характер обусловливания и на­деления возможностью (смысл, цель, устремленность, единство, порядок, истина) начинает обретать характер ценности? Этот вопрос покажется излишним, как только мы вспомним, что для Ницше сущность ценности заклю­чается в том, что она предстает как *условие*. В таком случае «ценность» есть лишь иное наименование для «условия возможности», для αγαθόν. Однако даже под иным наименованием она все равно требует обосновать свое происхо­ждение и объяснить, почему Ницше всюду отдает ей паль­му первенства. Любое наименование всегда скрывает в себе возможность своего истолкования. Хотя в ницшевском понятии ценности слышится что-то обусловливаю­щее, но в нем одновременно слышится не только оно, а если и оно, то уже не в смысле платоновского άγαθόν и кантовского «условия возможности».

В «ценности» мыслится оцененное и рас-цененное как таковое. Почитание-за-истинное и принятие и полагание в качестве «ценности» есть оценивание. Однако в то же вре­мя это означает *от-ценивание* и сравнение. Нам часто ка­жется, что «оценивание» есть лишь (например, в оценке удаленности) некое приблизительное обнаружение и определение связи между вещами, отношениями и людьми (в отличие от точного подсчета). Однако на самом деле в ос­нове всякого «подсчета» (в узком смысле количественного *вы-«ценивания*») лежит оценивание.

Это существенное оценивание есть расчет, причем мы придаем этому слову *то* значение, на которое указывает его основное отношение: расчет как расчет *на* что-то: «рас­считывать» на какого-то человека, быть уверенным в его позиции и готовности; рассчитывать как считаться с чем-то: принимать во внимание действующие силы и обстоя­тельства. Затем *вы-считывание* подразумевает задействова­ние того, при чем все, на что рассчитывали и с чем счита­лись, должно состояться. Так понятый расчет есть утвержденное на себе самом полагание условий, совершающее­ся таким образом, что условия обусловливают бытие суще­го; как таковой расчет есть само полагающее-условие (das Bedingung-Setzende) и именно в *таком* качестве он обеспе­чивает себя посреди сущего в целом и тем самым обеспечи­вает свое отношение к этому сущему, а также себя и свое отношение *из* этого сущего. Таким образом, сущностно понятый расчет становится *пред-ставлением* и *предо-ставлением* условия возможности сущего, то есть бытия. Именно этот сущностный «расчет» и делает возможным и необхо­димым планирование и просчитывание в простом «вычис­лительном» смысле. Сущностный расчет есть основная черта оценивания, через которое все расцененное и оце­ненное, как имеющее в себе нечто от условия, обладает ха­рактером «ценности».

Но когда пред-ставление бытия сущего становится сущ­ностным расчетом и оцениванием? Когда «условия» стано­вятся *рас-цененным* и *о-цененным*, то есть ценностью? Только тогда, когда пред-ставление сущего как такового становится пред-ставлением, которое безусловно утвер­ждается на себе самом и из себя и для себя определяет все условия бытия. Только тогда, когда основная черта сущего становится такой, что сама требует расчета и оценивания как сущностной необходимости бытия сущего. Это проис­ходит там, где основная черта сущего раскрывается как воля к власти. Воля к власти есть сущность воли. В 1884 г. Ницше писал: «Во всякой воле присутствует *оценивание*» (XIII, n. 395). Раньше из сущностного исполнения воли к власти становилось ясно, в какой мере эта воля как таковая является оценивающей. Теперь из сущности оценивания как безусловного расчета заявила о себе сущностная же принадлежность к воле к власти.

**Проект бытия как воли к власти**

Каким образом дело доходит до проекта бытия как воли к власти? Если представить каждый проект бытия уже осу­ществленным, то есть таким, когда бытие уже само упоря­дочивает бытийствующее своей истины, тогда ответ на по­ставленный вопрос был бы равнозначен опыту самой со­кровенной истории бытия. К такому опыту мы, однако, мало подготовлены. Поэтому искомый ответ можно заме­нить теми указаниями, которые почти не отличаются от исторического сообщения о различных истолкованиях бы­тия сущего, хотя в то же время по своему способу и замыслу содействуют историческому размышлению над историей истины сущего.

В Платоновом истолковании сущести сущего как идеи нет и следа переживания бытия как «воли к власти», а что касается Декарта, то осуществляемое им утверждение ме­тафизики на представлении как субъекте, по-видимому, является лишь переистолкованием идеи (ίδέα) в *idea* как *perceptio*, а также осмыслением бытия как пред-ставленности, в которой важной оказывается достоверность, но воля к власти тоже отсутствует. О том, сколь однозначно проект сущести как представленности стремится раскрыть сущ­ность этой представленности и ничего не знает о воле к власти, свидетельствует учение Канта о предметности предметов. Трансцендентальная субъективность есть внут­ренняя предпосылка безусловной субъективности метафи­зики Гегеля, в которой «абсолютная идея» (самопроявле­ние безусловного пред-ставления) составляет сущность действительности.

Но тогда не получается ли так, что ницшевская «воля к власти», не имея никакого исторического происхождения, оказывается несостоятельной как произвольное истолкование сущего в целом? Мы, правда, припоминаем, что сам Ницше разъясняет тезис Декарта в ракурсе воли к истине, а последнюю разъясняет как вид воли к власти. В соответст­вии с этим метафизика Декарта уже предстает как метафи­зика воли к власти, только неосознанно. Вопрос, однако, не в том, истолковывается ли воля к достоверности как воля к власти и нельзя ли ее с исторической точки зрения рассматривать как предварительную ступень воли к вла­сти. Вопрос в том, не является ли бытие как представленность по своему сущностному содержанию предваритель­ным этапом на пути к воле к власти, которая, будучи пере­житой как основная особенность сущего, только после этого позволяет разъяснить достоверность как волю к уп­рочению, а его — как вид воли к власти. «Идеи», пред-ставленность, предметность не содержат в себе ничего от воли к власти.

Однако разве не в представлении и не через него заявля­ет о себе пред-ставленность как она есть? Разве пред-ставление не оказалось первосущностью *субъективности* subiectum'a? Да, это так, но во всей сущностной полноте это так только тогда, когда мы познали, в какой мере субъ­ективность стала не только основанием для принятия ре­шения о сущем как объективности и предметности, но и одновременно сущностным основанием сущего в его дей­ствительности. Только тогда, когда мы осмысляем сущесть как действительность, раскрывается связь с действованием и свершением, то есть с полномочием к власти как сущно­стью воли к власти. Поэтому между сущестью (бытием) как субъективностью и сущестью (бытием) как волей к власти наличествует внутренняя соотнесенность. Нам надо толь­ко иметь в виду, что лишь в метафизике Лейбница метафизика субъективности начинает свое решительное движе­ние. Всякое сущее есть subiectum, монада, однако всякое сущее есть также obiectum, предмет, определенный субъек­том. Через субъективность сущесть сущего становится двоякой по значению: бытие означает предметность и од­новременно — действительность; одно сопутствует друго­му, вместе они образуют единство. Сущность действитель­ности есть действенная сила (vis); сущность предметности как пред-ставленность есть зримость (ίδέα). Свое истолко­вание субъекта, субстанции (substantia) как монады (monas) в смысле vis primitiva activa (действенность) Лейб­ниц недвусмысленно соотносит со средневековым разли­чением потенции и акта (potentia и actus), однако делает это так, что его vis (сила) предстает не как потенция или акт, а как нечто более изначальное, а именно как единство perceptio и appetitus. Различение потенции и акта отсылает к различению, которое проводил Аристотель между δύναμις и ένέργεια. Кроме того, сам Лейбниц несколько раз ясно указывает на взаимосвязь между vis primitiva activa и «энте­лехией» Аристотеля.

Таким образом, кажется, что обнаружена та реальная ис­торическая (или только историографическая?) путеводная нить, руководствуясь которой можно проследить истори­ческое возникновение проекта сущего как воли к власти. До сих пор мы воспринимали метафизику только как пла­тонизм и потому недооценивали не менее существенное историческое влияние метафизики Аристотеля, основное метафизическое понятие которого, ένέργεια, то есть «энер­гия», достаточно «энергично» намекает на волю к власти. Власти принадлежит «энергия», однако сохраняет силу вопрос о том, отвечает ли хоть сколько-нибудь таким обра­зом понятая «энергия» сущности Аристотелевой ένέργεια. Остается нерешенным вопрос: не получается ли так, что именно Лейбницево указание на связь между vis и ένέργεια переистолковывает греческую сущность ένέργεια в смысле новоевропейской субъективности, переистолковывает, по­сле того как этот термин уже получил свое первое переис­толкование в его средневековом осмыслении, когда предстал как actus? Однако более существенным, чем вникание в эти переистолкования и в обусловливаемое ими «влия­ние» аристотелевского мышления, остается следующее: в сущности упомянутой ένέργεια еще удерживается в изна­чальном единство то, что позднее разойдется, начнет чере­доваться и в новоевропейской метафизике утвердится в ка­честве сущностных определений сущести (бытия). Сущностно-историческая связь между ένέργεια и волей к власти сокровеннее и богаче, чем это может показаться, если акцентировать внимание на поверхностном соответствии «энергии» (силы) и «власти». Однако в настоящий момент на это можно указать только в общих чертах.

Благодаря Лейбницу всякое сущее становится «субъектовидным», то есть в себе устремленным-к-представлению и потому дей-ственным. Непосредственно и опосредствованно (через Гердера) метафизика Лейбница определила немецкий «гуманизм» (Гете) и идеализм (Шеллинг и Ге­гель). В силу того что этот идеализм прежде всего утвер­ждался на трансцендентальной субъективности (Кант) и в то же время мыслил по-лейбницевски, в результате своеоб­разного сплава и предельного напряжения сущесть (бытие) сущего одновременно мыслилась как предметность и как действенность. Действенность (действительность) пости­гается как знающая воля (волящее знание), то есть как «ра­зум» и «дух». В своем главном произведении «Мир как воля и представление» Шопенгауэр представляет очень поверх­ностное, плоское толкование философии Платона и Канта и все основные направления западноевропейского истол­кования сущего в целом, причем все здесь лишается своих корней и подается в плоскости, характерной для зарождающегося позитивизма понятности. Для Ницше книга Шопенгауэра стала «источником», наложившим отпечаток на его мысли и определившим их направление, однако проект сущего как «воли» он взял не из шопенгауэровских «книг». Шопенгауэр только потому мог «пленить» молодо­го Ницше, что в его метафизике глубинные переживания начинающего мыслителя находили первую и необходимую поддержку.

С другой стороны, глубинный опыт мысли берет начало не в тех или иных склонностях мыслителя и получаемом им образовании: он совершается из бытийствующей исти­ны бытия, и вовлеченность в сферу этой истины составляет то, что обычно знают под именем «экзистенции» филосо­фа, причем знают исключительно с точки зрения историко-биографической и антрополого-психологической.

Тот факт, что бытие сущего мощно заявляет о себе как воля к власти,— не следствие взошедшей на горизонте ницшевской метафизики. Напротив, мышлению Ницше пришлось как бы впрыгнуть в метафизику, потому что бы­тие само проявило собственную сущность как волю к вла­сти, как нечто такое, что в истории истины сущего должно было постигаться через проект воли к власти. Основным событием этой истории было, в конце концов, превраще­ние бытия в субъективность.

Здесь хочется спросить, не является ли безусловная субъективность в смысле безграничного расчета основани­ем для истолкования бытия как воли к власти? Или, быть может, наоборот, проект бытия как воли к власти предстает как основание возможности господства безусловной субъ­ективности «тела», через которое на свободу вырывается подлинная действенность действительности? На самом деле это «или—или» неоправданно: и то, и другое имеет силу и в то же время ни то, ни другое не вбирают в себя все­го, и оба вместе не досягают до сферы истории бытия, ко­торая наделяет всю историю метафизики бытийствованием как подлинной историчностью.

Мы можем научиться предугадывать только одно: бытие через самое себя бытийствует как воля к власти и поэтому требует от мышления совершать себя в смысле этой сущ­ности как оценивание, то есть безусловно считаться с усло­виями, полагаться на условия и исходить из условий, од­ним словом, мыслить в ракурсе ценностей.

Однако мы должны удерживать в мышлении и другое, а именно то, каким образом бытие как воля к власти возни­кает из сущностной определенности идеи (ίδέα) и потому привносит в себя различие бытия и сущего, причем прив­носит так, что это различие (как таковое не ставшее пред­метом вопрошания) образует основную структуру метафи­зики. Поскольку мы не низводим метафизику до уровня школьного рассуждения, мы постигаем ее как «структури­рованную» бытием структуру различения бытия и сущего. Однако даже там, где «бытие» в ходе его толкования пря­чется в пустую, но необходимую абстракцию и потом по­является у Ницше (VIII, 78) как «последняя дымка испа­рившейся реальности» (платоновского όντως όν), даже там царствует различение бытия и сущего — не в смысловых ходах мыслителя, а в реальной сущности истории, в кото­рой он сам пребывает как мыслящий и должен оставаться таковым.

**Различение бытия и сущего и природа человека**

Мы не можем перестать различать бытие и сущее, не мо­жем даже тогда, когда якобы отказываемся мыслить мета­физически. Всегда и всюду мы идем по тропе этого разли­чения, которое влечет нас от сущего к бытию и от бытия к сущему, в любом нашем отношении к последнему, какой бы вид, достоинство, достоверность и доступность оно не имело. Таким образом, важными остаются следующие сло­ва Канта о «метафизике»: «Поэтому у всех людей, как толь­ко разум у них расширяется до спекуляции, действительно всегда была и будет какая-нибудь метафизика» (Введение ко второму изданию «Критики чистого разума», В 21). Кант говорит о разуме, о его расширении до «спекуляции», то есть о теоретическом разуме, пред-ставлении, посколь­ку оно намеревается распоряжаться сущестью всего суще­го.

Сказанные здесь слова о том, что метафизика, как сфор­мированная и формирующаяся «спекуляция» разума, яв­ляется «природной склонностью» (Там же, В 22), полно­стью сохраняют свою силу по отношению к тому, на чем основывается вся метафизика вообще. Это основание есть различение бытия и сущего. Быть может, это различение представляет собой подлинную причину склонности чело­века к метафизике. Но в таком случае данное различение есть нечто «человеческое»! А почему бы ему и не иметь в себе чего-либо «человеческого»? Ведь, в конце концов, та­кое положение дел наилучшим и окончательным образом разъясняет возможность и необходимость того требова­ния, которое выдвигает Ницше и согласно которому фило­софам следовало бы серьезно подойти к проблеме очелове­чения всего сущего.

Если природная склонность человека к метафизике и причина этой склонности есть упомянутое различение бы­тия и сущего, из которого и возникает метафизика, тогда, возвращаясь к этому различению, мы приходим к ее истоку и одновременно получаем более изначальное понятие о ней.

То, к чему мы поначалу обращались, задавая смутные вопросы, а именно отношение человека к сущему, есть в своей основе не что иное, как заключенное в природной склонности человека различение бытия и сущего, так как только благодаря тому, что человек проводит такое разли­чение, он может в свете различенного бытия устанавливать свое отношение к сущему, то есть находиться в определен­ном отношении к сущему, следовательно, определяться метафизически, через метафизику.

Итак, различение бытия и сущего *есть* природная склонность человека и даже сама суть этой склонности? Но что такое человек? В чем заключается человеческая «при­рода»? Что означает здесь «природа» и что означает «чело­век»? Из чего и как надо определять человеческую приро­ду? Нам необходимо сущностно ее ограничить, если мы на самом деле хотим убедиться, что в ней действительно со­крыта предрасположенность к метафизике, если надо удо­стовериться в том, что в основе этой склонности лежит различение бытия и сущего.

Но сможем мы когда-нибудь определить сущность че­ловека (его природу), не возвращаясь к различению бы­тия и сущего? Вытекает ли это различение только из природы человека или, наоборот, природа и сущность человека определяются на основе этого различения? Во втором случае такое различение не было бы «актом», который уже сущий человек совершает наряду с прочими: наобо­рот человек был бы человеком только в том случае, если бы он удерживался в состоянии этого различения, будучи движимым им. Тогда сущность человека созидалась бы на «различении». Фантастическая мысль? И тем более фан­тастическая потому, что само это различение, неопреде­ленное в своей сущности, уподобилось бы воздушному замку?

Мы догадываемся, что здесь мы, наверное, вступаем в предельную область решающего вопроса, от которого до сих пор философия уклонялась, но от которого, в сущно­сти, она даже не могла и уклоняться, так как для этого ей сначала вообще надо было бы встретиться с вопросом о различении. Мы, пожалуй, догадываемся, что за всей этой путаницей и суматохой, которая основательно заявляет о себе в «проблеме» антропоморфизма, стоит упомянутый решающий вопрос, который, как и всякий другой вопрос такого рода, содержит в себе определенное сущностное бо­гатство, сокрытое под другими нанизываемым друг на дру­га вопросами. Итак, намечая пределы поставленной перед нами задачи, мы в ракурсе этих ограничений еще раз зада­ем самые насущные для нас вопросы.

Всякая ли метафизика основывается на различении бы­тия и сущего?

Что представляет собой это различение?

Коренится ли это различение в природе человека, или данная природа основывается на этом различении?

Достаточно ли само это «или—или»?

Что каждый раз означают здесь эти основания?

Почему мы здесь думаем об основаниях и задаем вопрос об «основе»?

Не является ли и это, «основательное», сущностной чер­той бытия? Не получается ли поэтому так, что во всех этих ракурсах нашего вопрошания мы спрашиваем об отношении человека к бытию, о чем нельзя ни спросить в любом вопросе, но что тем не менее ни в одном из них не стано­вится предметом вопрошания? Ведь мы всегда сразу же чувствуем необходимость воспринять человека как нечто данное, как некую наличную природу, на которую потом налагаем это отношение к бытию. Этому отвечает и неустранимая особенность антропоморфии, которая через мета­физику субъективности даже получила метафизическое оправдание. Не становится ли тем самым метафизика чем-то заповедным, как некая область, которую не может пе­рейти ни одно философское вопрошание? Метафизика может, в крайнем случае, соотноситься с самой собой и та­ким образом со своей стороны полностью удовлетворять сущность субъективности.

Такое размышление метафизики о метафизике было бы «метафизикой метафизики». На самом деле об этом гово­рит каждый мыслитель, занимающий в истории новоевро­пейской метафизики то промежуточное место между Де­картом и Ницше, которое нельзя охарактеризовать не­сколькими словами.

Кант сводит метафизику как «природную склонность» к «природе человека» — как будто эту «природу» можно од­нозначно определить! Как будто истина этого определения и обоснование этой истины не вызвали бы никаких вопро­сов! Надо, однако, указать на то, что сам Кант (ср. «Kant und das Problem der Metaphysik» 1929, S. 197 ff.; 2 Aufl. 1951, S. 185 ff.) решительно хочет свести основные вопросы ме­тафизики и философии к вопросу «что такое человек?» Опираясь на правильно истолкованную философию Кан­та, мы можем даже показать, что он расчленяет «внутрен­нюю природу» человека и при этом использует различение бытия и сущего; что то, что указывает в направлении этого разделения, он воспринимает как сущность человеческого разума, поскольку доказывает, что человеческий разум изначально, apriori, мыслит в категориях и что благодаря им становится возможной объективность объектов и «объек­тивное познание».

И тем не менее Кант не спрашивает, как на самом деле обстоят дела с этим мышлением в категориях, он просто воспринимает данное мышление как факт человеческого разума, то есть природы человека, которая и для Канта определяется в духе старой традиции через указание на то, что homo est animal raionale, человек есть разумное су­щество.

Однако со времен Декарта разум понимается как cogitatio. Разум есть способность порождения «начал», способность заранее пред-ставлять то, что определяет все представляемое в его представленности, представлять бы­тие сущего. В таком случае разум выступает как способ­ность различения бытия и сущего, и так как разум характеризует сущность человека, а тот, в новоевропейском его ос­мыслении, есть субъект, различение бытия и сущего (уже способность к этому) раскрывается как свойство и, навер­ное, как основная особенность субъективности. Так как сущность *того* субъекта, который заявляет о себе в начале новоевропейской метафизики, есть само представление во всей полноте его сущности, «разум» (ratio) есть лишь иное наименование для cogitatio.

Тем не менее эти соображения не дают нам сдвинуться с места. Мы находимся в сфере еще нерешенного, лишь за­даваемого вопроса, который в сокращенном виде звучит так: коренится ли различение бытия и сущего в природе человека (так что эта природа характеризуется данным раз­личением) или наоборот природа человека основывается на этом различении? Во втором случае само это различение не имело бы в себе ничего «человеческого» и его нельзя было бы привнести в «способность человека» — ни в «потенцию», ни в «акт». В новоевропейском мышлении такое привнесение совершалось все чаще, так что, в конце кон­цов, антропоморфизм, «биологизм» и всякое прочее наименование для такого рода мышления стало возвещаться как абсолютная истина, понятная даже тому, кто совсем не привык мыслить.

От разрешения упомянутого решающего вопроса зави­сит то, каким образом и в каком ракурсе мы обретем более изначальное понятие метафизики. Теперь становится ясно только одно: мы стремимся отыскать не какое-то улучшен­ное или «радикальное» понятие метафизики, как будто «радикализм» как таковой всегда оказывается более значи­мым. Напротив, мы стремимся проникнуть в основание метафизики потому, что хотим постигнуть там различение бытия и сущего, а точнее говоря, постигнуть то, что несет в себе само это различение как таковое: отношение человека к бытию.

Упомянутый решающий вопрос мы можем правильно поставить только в том случае, если прежде яснее осмыс­лим то, что называется «различением бытия и сущего».

**Бытие как пустота и богатство**

Мы уже говорили о том, что данное различение предста­ет как некая тропа, которая повсюду, в любой форме пове­дения и любой установке, ведет нас от сущего к бытию и от бытия к сущему. Сказано образно, и потому далее напра­шивается такая картина: сущее и бытие находятся на раз­ных берегах реки, которую мы не называем и, вероятно, никогда не сможем назвать. Ибо на что при этом мы долж­ны опираться? Продолжая рисовать эту картину, можно спросить: что за поток струится между сущим и бытием, не являясь сущим и в то же время не принадлежа бытию? Впрочем, пусть зыбкие «образы» не отвлекают нас от того, что мы называем различением. Теперь нам надо в первую очередь более решительно поразмыслить над тем, с чем нам приходилось иметь дело в наших предыдущих раз­мышлениях, с тех пор как мы начали рассуждать о «ниги­лизме».

Мы говорим о «бытии», произносим слово «бытие», слышим это слово и снова его называем. Оно для нас — почти как некое мимолетное звучание, *почти* — и тем не менее никогда полностью. Всегда остается оттенок некого знания, даже тогда, когда мы посылаем вслед этому звучанию одно лишь припоминание о том, что мы при этом что-то якобы «мыслим». Конечно, то, что мы при этом пони­маем, представляется чем-то совсем смутным, что как бы размывает нас, но затем, в следующем наименовании, не­ожиданно предстает перед нами как нечто вполне знако­мое. Итак, «бытие» (das Sein): с точки зрения грамматиче­ской формы слова перед нами существительное, образо­вавшееся в результате того, что глаголу «быть» (sein) мы предпослали артикль (das). Глагол «быть» предстает как ин­финитив слишком часто употребляемого нами «есть». Нам не надо вникать в лекцию о нигилизме и частое употребле­ние слова «бытие», чтобы на любом ясном примере тотчас понять, что, употребляя слово «есть», мы *еще чаще* имеем в виду это «бытие». «Есть» скитается в языке как самое изби­тое слово, и тем не менее оно несет все сказываемое, при­чем не только тогда, когда оно произносится. Даже во вся­ком безмолвствующем отношении к сущему слышится это «есть». Всюду, даже там, где мы не говорим, мы определен­ным образом относимся к сущему как таковому и относим­ся к тому, что «есть», что есть так-то и так-то, что еще не есть и чего больше нет, что, наконец, просто не есть.

Однообразие этого избитого и тем не менее нерастра­ченного «есть» таит под своей неизменной словесной обо­лочкой почти немыслимое богатство. Мы говорим: «Этот человек (есть) из Швабии»; «эта книга (есть) тебе»; «враг (есть) в наступлении»; «красное (есть) по левому борту»; «Бог есть»; «в Китае (есть) наводнение»; «чаша (есть) из серебра»; «Земля есть»; «крестьянин (в просторечии) есть на поле»; «на полях (есть) колорадский жук»; «доклад (есть) в зале № 5»; «собака (есть) в саду»; «этот человек (есть) черт»; «на всех вершинах (есть) тишина».

В каждом из названных случаев «есть» имеет свое значе­ние и смысловой диапазон сказываемого. Говоря о том, что человек (есть) из Швабии, мы имеем в виду, что он оттуда *родом*, говоря, что эта книга (есть) тебе, мы имеем в виду, что она тебе *принадлежит*, говоря, что враг (есть) в наступ­лении, мы имеем в виду, что он *перешел* в наступление, го­воря, что красное (есть) по правому борту, мы подразуме­ваем, что данный цвет что-то *означает*, говоря, что Бог есть, мы имеем в виду, что постигаем его как *действительно* *присутствующего*, говоря о том, что в Китае (есть) навод­нение, мы имеем в виду, что оно там *господствует* в пол­ную силу, говоря, что чаша (есть) из серебра, мы подразу­меваем, что она *сделана* из него, говоря, что крестьянин (есть) в поле, мы имеем в виду, что он туда *переместился*, говоря, что в полях (есть) колорадский жук, мы имеем в виду, что он *расширяет* там свое вредоносное влияние, говоря о том, что доклад (есть) в зале № 5, мы имеем в виду, что он там *читается*, говоря, что собака (есть) в саду, мы имеем в виду, что она *бегает* по саду, говоря, что этом чело­веке (есть) черт, мы имеем в виду, что он *ведет* *себя*, как бесноватый, наконец, когда мы говорим, что на всех вершинах (есть) тишина, мы имеем в виду — что? Что тишина *находится* там? Что она *совершается*? *Держится*? *Господ­ствует*? *Лежит*? Или, быть может, *царствует*? Здесь ника­кой вариант не подходит вполне. Тем не менее здесь звучит то же самое «есть» — простое, сходу незаменимое, выска­занное в тех скупых строках, которые Гете написал каран­дашом на оконном косяке дощатой хижины близ Ильменау (ср. письмо Цельтеру от 4. IX. 1831).

Примечательно, что, повстречавшись с приведенной строкой из Гете, мы не так решительно продолжаем наше разъяснение привычного для нас «есть», начинаем колебаться, медлить и, наконец, вообще отказавшись от тако­го предприятия, просто еще раз говорим: «На всех верши­нах (есть) тишина». Мы отказываемся от всякого разъяс­нения этого «есть» не потому, что оно слишком запутан­но, слишком трудно или вообще бесперспективно, а по­тому, что в данном случае это «есть» сказано очень про­сто, *еще* проще, чем всякое прочее привычное «есть», ко­торое с опрометчивой легкостью постоянно влезает во все наши повседневные разговоры. Однако простота, кото­рой отличается «есть» в приведенной строке Гете, весьма далека от той пустоты и неопределенности, которая не дает себя уловить. В этой строке упомянутая простота наделена редким богатством. Об этом же богатстве свиде­тельствуют (только иначе и в общих чертах) прочие вы­сказывания, в которых появляющееся «есть» мы сразу же можем истолковать в каком-то определенном смысле. Та­ким образом, однообразие слов «есть» и «бытие» на самом деле только грубая видимость, которая возникает лишь в результате единообразного их звучания и написания. Не стоит также утверждать, что «есть» принадлежит к «мно­гозначным» словам, так как в данном случае речь не идет о простой многозначности. На самом деле здесь проявля­ется богатство сказываемости бытия, каковое и делает возможным то, что в грамматическом и логическом отно­шении мы можем просчитать как «многозначность». Здесь мы вообще рассматриваем не слова «есть» и «бы­тие», а то, что они выражают, что в них облекается в сло­весную форму: бытие. Снова мы приходим к тому, что «бытие» неопределенно и размыто — и тем не менее по­нятно и понимаемо. Мы могли бы провести опрос и уз­нать, о чем думают люди, услышав то или иное «есть», но это лишь подтвердило бы, что в слове «есть» «бытие» про­носится как мимолетный звук и в то же время все-таки откуда-то затрагивает нас и сообщает нам нечто важное, быть может, самое важное.

Но можем ли мы на основании множества значений и толкований слова «есть» говорить о сущностном богатстве самого бытия? Не возникает ли разнообразие этого «есть» в силу того, что в приведенных высказываниях подразумева­ется разнообразное по своему содержанию сущее: человек, книга, враг, Бог, Китай, чаша, Земля, крестьянин, собака? Не должны ли мы исходя из всего этого сделать прямо про­тивоположный вывод: так как «есть» и «бытие» в самих себе неопределенны и пусты, то они просто готовы вобрать в себя самое разное? Тогда приведенное разнообразие зна­чений слова «есть» доказывает прямо противоположное тому, что требовалось доказать. Бытие в своем значении должно оставаться совершенно неопределенным, чтобы тем самым определяться разнообразным сущим. Только отсылкой на многообразное сущее мы привнесли разнообразие и в бытие. Если мы стойко придерживаемся имею­щегося значения слов «есть» и «бытие», тогда само это зна­чение при всей его максимальной пустоте и неопределен­ности должно все-таки обладать некоторой однозначностью, которая как таковая делает возможным переход в разнообразие. Часто упоминаемое «всеобщее» значение «бытия» не является некоей материальной пустотой како­го-нибудь огромного сосуда, вбирающего в себя всевоз­можные изменения. Так заставляет думать давно устоявшийся способ мышления, согласно которому «бытие» прежде всего мыслится как некое самое общее определение, и поэтому многообразие представляется как нечто такое, что заполняет эту максимально широкую и предельно пустую емкость всеобщего понятия.

Мы придерживаемся иной точки зрения. «Бытие» и «есть» мы *одновременно* осмысляем в их своеобразной не­определенности и постигаем в их полноте. Эта двуликость «бытия», наверное, быстрее наводит нас на след его сущно­сти, во всяком случае, удерживает от стремления самым дешевым из всех мыслительных приемов, а именно прие­мом абстрагирования, разъяснять самое существенное во всем мыслимом и постигаемом. Однако выявить эту двули­кость нам надо не простым указанием на нее, и к тому же надо постараться избежать другой опасности: опасности того, что вместо абстракции мы можем сделать последним мерилом другой столь же излюбленный смысловой ход — диалектический. Диалектика, как известно, всегда появля­ется там, где называется противоположное.

Бытие есть максимальная пустота и в то же время богат­ство, из которого всякое сущее, известное и незнакомое, неизвестное и только постигаемое, наделяется соответствующим способом *своего* бытия.

Бытие есть максимально всеобщее, что чувствуется в ка­ждом сущем, и поэтому есть самое общее, что утратило всякое отличительное или никогда не имело его. В то же время бытие есть самое единственное, единственность ко­торого никогда не достигается никаким сущим, так как всякое сущее, которое могло бы как-то выделиться, все равно всегда имеет рядом нечто подобное себе, то есть все­гда такое же сущее, каким бы отличительным оно ни было. Бытие же не имеет себе подобного. Рядом с ним только ничто, и, вероятно, даже оно находится в сущности бытия и подвластно ему.

Бытие есть самое понятное, так что мы совсем не обра­щаем внимания на то, как легко мы его понимаем. Однако в то же время это самое понятное предстает как менее всего постигнутое и, по-видимому, остается непостижимым. От­куда нам надо исходить при его понимании? Что «наличе­ствует» кроме него, на основании чего мы могли бы дать ему какое-то определение? Ведь если взять ничто, то оно меньше всего годится для того, чтобы быть определяю­щим, так как оно «есть» неопределенное и даже сама неопределенность. Получается так, что самое понятное проти­востоит всякой понимаемости.

Бытие есть нечто самое употребительное, на что мы ссы­лаемся во всяком нашем отношении и из всякой установ­ки, так как повсюду удерживаемся в сущем и относимся к сущему. Бытие предстает как нечто весьма избитое и в то же время каждый раз, в каждый миг оно появляется совсем неожиданно для нас.

Бытие есть самое надежное, которое никогда не трево­жит нас сомнением. Порой мы сомневаемся, есть ли то или иное сущее или его нет, часто раздумываем, такое ли оно или другое. Бытие, без которого мы даже не можем ни в каком отношении сомневаться в сущем, наделяет на­дежностью, которая является всецелой. И тем не менее бытие не дает нам никакого основания и почвы, в отли­чие от сущего, к которому мы обращаемся, на котором со­зидаем и которого держимся. Бытие есть *от-каз* от такого обоснования, оно отвергает все основательное, оно *без-основно*.

Бытие есть самое забвенное, настолько позабытое, что эта забвенность остается вовлеченной в свой собственный круговорот. Все мы постоянно устремляемся за сущим, почти никто никогда не задумывается о бытии, а когда это происходит, пустота, характерная для этого самого общего и самого понятного, сразу освобождает задумавшегося от обязательства, которое он на какой-то миг собирался на себя взять. Однако это самое забвенное в то же время есть самое незабываемое, что одно только и дает возможность понять прошлое, настоящее и будущее и сохранить это по­нимание.

Бытие есть самое сказываемое (Gesagteste), причем не только потому, что связка «есть» и все спрягаемые формы глагола «быть» употребляются, наверное, чаще всего, но и потому, что в *каждом* глаголе, даже если в его спряжении и не употребляется «быть», тем не менее бытие, так сказать, проговаривается, потому что не только каждый глагол, но и каждое существительное и прилагательное, каждое слово и сочетание слов говорят о бытии. Это самое сказываемое в то же время является и самым умалчиваемым в том смысле, что оно умалчивает о своей сущности и, наверное, само есть это умалчивание. Как бы громко и часто мы не гово­рили «есть» и не употребляли слово «бытие», это говорение и именование, вероятно, лишь внешним образом называет то, о чем говорится и что называется, так как каждое слово как таковое есть слово бытия — и не только потому, что го­ворит «о» бытии, но и потому, что в каждом слове бытие выражает себя и тем самым как раз и замалчивает свою сущность.

Бытие раскрывается нам в многообразных противопо­ложностях, которые, со своей стороны, не могут быть слу­чайными, так как уже один только их перечень намекает на их взаимосвязь: бытие одновременно есть самое пустое и самое богатое, самое общее и самое единственное, в одно и то же время самое понятное и противостоящее всякому пониманию, самое употребительное и лишь заявляющее о своем наступлении, самое надежное и самое без-основное, в одно и то же время самое забвенное и самое воспоминае­мое, самое сказываемое и самое умалчиваемое.

Но разве это противоположности самой сущности бы­тия, если как следует поразмыслить? Не являются ли они лишь проявлением того, как *мы* устанавливаем свое отно­шение к бытию — в представлении и понимании, в упот­реблении и оставлении-нас-на, в удерживании (забыва­нии) и сказывании? Даже если бы все это было *лишь* противоположностями нашего отношения к бытию, мы все равно достигли бы того, чего искали: определения нашего отношения к бытию (а не только к сущему).

Это отношение предстает как двоякое, причем откры­тым остается вопрос о том, от чего зависит эта двоякость: от нас или от самого бытия (вопрос, ответ на который сно­ва оказывается весьма важным для сущности этого отно­шения).

Однако более трудным, чем вопрос о том, сокрыты ли названные противоположности в сущности самого бытия, берут ли они начало только в *нашем* двояком отношении к бытию *или даже это наше отношение к нему проистекает из него самого*, потому что оно соседствует с ним,— итак, еще более трудным, чем этот без сомнения решающий вопрос, поначалу остается другой: является ли, если смотреть в существо дела, двояким наше отношение к бытию? Так ли двояко мы относимся к бытию, что эта двоякость властно пронизывает *нас самих*, то есть наше отношение к сущему? Мы вынуждены ответить: нет. В нашем отношении мы сто­им только на одной стороне: для нас бытие есть самое пус­тое, самое общее, самое понятное, самое употребительное, самое надежное, самое забвенное, самое сказываемое. И даже на эту сторону мы почти не обращаем внимания и потому не воспринимаем это *как* нечто противоположное по отношению к другому.

Бытие остается для нас чем-то безразличным, и потому мы едва ли обращаем внимание на различение бытия и су­щего, хотя все наше отношение к сущему мы утверждаем именно на этом различении. Однако не только мы, люди се­годняшние, стоим вне той еще неведомой нам двоякости от­ношения к бытию. Это вне-стояние (Außerhalbstehen) и не­знание отличает всю метафизику, так как для нее бытие не­избежно остается самым общим, самым понятным. В своей сфере она осмысляет только разноступенчатое и разнослойное всеобщее, характерное для различных сфер сущего.

Со времен Платона, толковавшего сущесть сущего как «идею», и до той эпохи, в которой Ницше определяет бы­тие как ценность, на всем протяжении истории метафизи­ки бытие основательно и самопонятным образом сохраня­ется как Apriori, к которому относится человек как разум­ное существо. Однако поскольку отношение к бытию как бы растворилось в безразличии, для метафизики *различе­ние* бытия и сущего тоже не может стать предметом вопрошания.

Такая картина ясно показывает нам метафизический ха­рактер сегодняшней исторической эпохи. «Сегодня» — вы­считываемое не по календарю и не в соответствии с миро­выми событиями — определяется из самобытнейшего вре­мени в истории метафизики: речь идет о метафизической определенности исторического человечества в эпоху мета­физики Ницше.

Эта эпоха свидетельствует о своеобразно равнодушном отношении к истине сущего в его целом как о чем-то само собой разумеющемся. Природа бытия или разъясняется по старинке, в контексте унаследованного христианско-богословского истолкования мира, или сущее в целом (мир) определяется отсылкой к «идеям» и «ценностям». «Идеи» напоминают о начале западноевропейской метафизики (Платон). «Ценности» намекают на отнесенность этой ме­тафизики к концу (Ницше). Однако ни первое, ни второе не осмысляется в его сущности и сущностном происхожде­нии. Отсылка к «идеям» и «ценностям» и пускание их в оборот являются самыми распространенными и самыми понятными приемами толкования мира и управления жиз­нью. Безразличие по отношению к бытию посреди силь­нейшей страсти по отношению к сущему свидетельствует о глубоко *метафизическом* характере эпохи. Сущностный результат такого положения дел проявляется в том, что те­перь исторические решения из обособленных сфер преж­них видов культурной деятельности (политики, науки, ис­кусства, обществоведения) сознательно и намеренно пере­местились в область «мировоззрения». «Мировоззрение» есть та форма новоевропейской метафизики, которая ста­новится неизбежной, когда ее свершение начинается дви­жением в безусловное. Следствием становится характер­ное однообразие прежде разнообразной западноевропей­ской истории, которое метафизически заявляет о себе в соединении «идеи» и «ценности», принимая вид норма­тивных приемов мировоззренческого мироистолкования.

В результате этого соединения сущность идеи утрачива­ет характер бытия и его отличия от сущего. Тут и там в уче­ных кругах в соответствии с ученой традицией ведутся раз­говоры о бытии, «онтологии» и метафизике, но это только некие отголоски, в которых больше нет созидающей исто­рию силы. Власть мировоззрения подчинила себе сущ­ность метафизики. Это означает, что особенность, харак­терная для всякой метафизики, а именно тот факт, что она остается сущностно и необходимо равнодушной к влеку­щему ее самое различению бытия и сущего и не делает это различение предметом своего вопрошания, теперь стано­вится тем, что *отличает* метафизику как «мировоззрение». Этим объясняется то, что только с началом завершения ме­тафизики может раскрыться полное, безусловное, ничем больше не нарушаемое и не запутываемое господство над сущим.

Эпоха завершения метафизики (воспринятая в контек­сте глубинного осмысления основных особенностей ницшевской метафизики) заставляет поразмыслить над тем, где именно мы находимся в истории бытия и прежде всего пережить эту историю как отпущение бытия в соделываемость (Machenschaft) сущности, каковое отпущение осуществляет само бытие, дабы тем самым сделать для челове­ка принципиально важной истину бытия — сделать на ос­новании его собственной причастности этой истине.

**Глава шестая**

**МЕТАФИЗИКА НИЦШЕ (1940)**

**Введение**

В соответствии с характером всего западного мышления начиная с Платона мышление Ницше есть метафизика. Здесь мы предвосхитим понятие сущности метафизики, что на первый взгляд может показаться произвольным, а происхождение этой сущности оставим в тени. Итак, мета­физика есть истина сущего как такового в целом. То, что есть сущее (essentia, сущесть) как существующее в целом, истина приносит в несокрытое идеи, в несокрытое perceptio, в несокрытое пред-ставления, со-знания. Одна­ко несокрытое (Unverborgene) само изменяется сообразно бытию сущего. Будучи таковой несокрытостью, истина оп­ределяется в своей сущности, раскрытости, из самого допущенного ею сущего, и в соответствии с так определен­ным бытием запечатлевает те или иные формы своей сущ­ности. Таким образом, истина в своем собственном бытии исторична. Всякий раз она требует присутствия человече­ства, через которое упорядочивается, обосновывается, со­общается и таким образом сохраняется. Истина и ее сохра­нение сущностно, а именно исторически, едины. В соот­ветствии с этим человечество всякий раз берет на себя решение о том, как ему быть в средоточии истины сущего. Истина исторична по своей сущности не потому, что бытие человечества протекает в определенной временной после­довательности, а потому, что человечество остается ввергнутым (посланным) в метафизику, и только она может обосновать эпоху, поскольку она удерживает человечество в истине о сущем как таковом в целом и тем самым привязывает к нему.

Сущесть (то, что есть сущее как таковое) и целое сущего (то есть то, как сущее в целом *есть*), затем сущностная структура истины, история истины и, наконец, человечество, так сказать, помещенное в истину, чтобы хранить ее, характеризуют то пятигранное единство, в котором рас­крывается единая сущность метафизики и куда она вновь и вновь улавливает человека.

Метафизика как принадлежащая бытию истина сущего никогда не представляет собой какого-то человеческого мнения и суждения, никогда не является одной лишь ученой системой и выражением эпохи. Она, конечно, есть и все это, но только как нечто последующее и внешнее. Спо­соб же, посредством которого человек, призванный хра­нить истину в мышлении, в предвосхищающем экзистен­циально-экстатическом проекте воспринимает редкое уст­роение, обоснование, сообщение и сохранение истины и таким образом указывает человечеству его место в истории истины и предуготовляет это место, итак, этот способ ха­рактеризует то, что называется *основной метафизической позицией* мыслителя. Поэтому когда метафизику, принад­лежащую истории самого бытия, называют именем како­го-нибудь мыслителя (метафизика Платона, метафизика Канта), это в данном случае не означает, что метафизика в том или ином случае является свершением, собственно­стью или даже отличием этих мыслителей как личностей некоего культурного созидания. Теперь такое именование означает, что эти мыслители суть то, что они суть, посколь­ку истина бытия вверила себя им, дабы они выражали бы­тие, то есть внутри метафизики выражали *бытие сущего*.

С написанием «Утренней зари» (1881 г.) метафизический путь Ницше становится более ясным. В том же году он прозревает («6000 футов над уровнем моря и гораздо выше всего человеческого!») «вечное возвращение того же само­го» (XII, 425), и с тех пор почти на протяжении целого де­сятилетия работа его мысли озаряется ярким светом пере­житого опыта. Слово берет Заратустра. Как учитель «веч­ного возвращения» он учит «сверхчеловека». Проясняется и крепнет знание о том, что основная черта сущего есть «воля к власти» и что всякое истолкование мира исходит из нее, поскольку она выступает как полагание ценностей. Европейская история раскрывает свою основную особен­ность как «нигилизм» и с необходимостью влечет к «пере­оценке всех прежних ценностей». Новое полагание ценно­стей на основе теперь уже решительно исповедующей са­мое себя воли к власти требует в качестве законодательства своего собственного оправдания в контексте новой «спра­ведливости».

В это высшее для Ницше время истина сущего как тако­вого в целом хочет в его мышлении стать словом. Один план сменяется другим, в череде набросков проступает структура того, о чем собирается сказать мыслитель. Заго­ловком становятся то «вечное возвращение», то «воля к власти», то «переоценка всех ценностей». Если что-то пе­рестает быть основным заголовком, оно выносится в каче­стве заглавия для заключительного фрагмента целого или становится подзаголовком основного названия. Однако все сосредоточено на воспитании человека, который «бе­рет на себя переоценку» (XVI, 419). Такие люди суть «но­вые истинные» новой истины (XIV, 322).

Эти планы и наброски не надо воспринимать как знаки чего-то невыполненного и неодолимого, а тот факт, что одни из них сменяются другими, не говорит о некоей первоначальной попытке и неуверенности в ее осуществле­нии. Эти наброски — не программы, а записи, в которых сохраняются явно не выраженные, но вполне ясные пути, которыми Ницше предстояло пройти в сфере истины су­щего как такового.

«Воля к власти», «нигилизм», «вечное возвращение того же самого», «сверхчеловек», «справедливость» — таковы пять ключевых слов метафизики Ницше.

«Воля к власти» характеризует бытие сущего как таково­го, essentia этого сущего. «Нигилизм» — это наименование истории истины таким образом определенного сущего. «Вечное возвращение того же самого» означает способ, ка­ким сущее в целом *есть*, означает existentia этого сущего. «Сверхчеловек» характеризует то человечество, которого требует это целое. «Справедливость» есть сущность истины сущего как воли к власти. Каждое из этих ключевых слов в то же время именует то, о чем говорят другие. Только в том случае, когда сказанное *ими* в то же время *со*-мыслится в других ключевых словах, сила именования каждого ключе­вого слова выражена полностью.

Предпринимаемую нами попытку можно адекватно со-мыслить только в контексте основного опыта, выраженно­го в «Бытии и времени». Он заключается в постоянно растущей, хотя, быть может, в некоторых местах и разъясняю­щей себя озадаченности тем фактом, что во всей истории западноевропейского мышления, несмотря на поначалу имевшую место попытку осмысления бытия сущего, исти­на бытия как бытия остается неосмысленной, и дело не только в том, что мышлению отказывается в этом как в его возможном опыте, но и в том, что западноевропейское мышление как метафизика намеренно, хотя и не вполне осознанно, скрывает факт такого отказа.

Поэтому в предпринимаемом нами истолковании ницшевской метафизики мы должны прежде всего попытаться на основании упомянутого основополагающего опыта ос­мыслить ницшевское мышление именно как метафизику, то есть осмыслить в контексте основных особенностей ис­тории метафизики.

В этой связи данная попытка истолкования предполага­ет как близкую, так и далекую цель, которая может откры­ваться мышлению.

В 1881-1882 гг. Ницше делает в своей записной книжке такую запись: «Наступает время, когда начнется борьба за господство над Землей,— и она будет вестись от имени *ос­новных философских учений*» (XII, 207). Ко времени появле­ния этой записи Ницше начинает знать и говорить об этих «основных философских учениях». Тот факт, что они появ­ляются в своеобразной последовательности и виде, еще не осмысляется, и поэтому вопрос о том, имеет ли эта после­довательность свое основание в сущностном единстве этих учений, еще не задается. Мысль о том, бросает ли свет на это сущностное единство тот способ, каким они о себе за­являют, требует особого рассмотрения. Скрытое единство «основных философских учений» составляет сущностную структуру ницшевской метафизики. Основываясь на этой метафизике и следуя ее смыслу, Новое время в своем завер­шении начинает свою относительно долгую историю.

Ближайшая цель предпринятого здесь осмысления со­стоит в познании внутреннего единства этих основных философских учений. Для этого каждое из них необходи­мо постичь и представить обособленно, хотя единящая их основа получает свое определение из сущности метафизи­ки вообще. Только тогда, когда начинающаяся эпоха без каких-либо оговорок и недоговоренностей утверждается на этой основе, она может вести «борьбу за мировое гос­подство» из той высшей *осознанности*, которая соответст­вует бытию, влекущему и властно пронизывающему эту эпоху.

Борьба за господство над Землей и раскрытие метафизи­ки, которая ее направляет, влекут к завершению целую эпоху в существовании Земли и исторического человечест­ва, так как здесь осуществляются максимальные возмож­ности господства над миром и стремления человека только из себя самого решать вопрос о своей сущности.

Однако в то же время благодаря этому завершению вда­ли исторически очерчивается основная позиция, которая после исхода борьбы за господство над Землей сама боль­ше не может открывать и поддерживать область борьбы. Основная позиция, в которой завершается эпоха западно­европейской метафизики, потом, со своей стороны, вовле­кается в спор совершенного иного качества. Это больше не борьба за освоение сущего. Данное освоение сегодня всю­ду истолковывается и направляется «метафизически», но уже без сущностного преодоления метафизики. Данный спор есть противоборствующее взаимо-рас-полагание вла­сти сущего и истины бытия. Подготовка к этому является самой отдаленной целью предпринимаемого здесь раз­мышления.

Этой далекой цели подчинена более близкая цель, а именно осмысление внутреннего единства метафизики Ницше как завершения западноевропейской метафизики вообще. Несмотря на то, что самая отдаленная цель в ра­курсе временной последовательности просматриваемых событий и состояний бесконечно удалена от теперешней эпохи, это говорит лишь о том, что она заявляет о себе в ис­торическом удалении, характерном для иной истории.

Тем не менее это самое далекое оказывается ближе, чем привычно близкое и самое ближайшее, если признать, что исторический человек принадлежит бытию и его истине, если признать, что бытие никогда не нуждается в том, что­бы превзойти близость, которым обладает сущее, если признать, что бытие есть единственная, однако еще не по­ставленная цель сущностного мышления, если, наконец, признать, что такое мышление изначально и в ином нача­ле даже должно предшествовать творчеству в смысле по­эзии.

В предлагаемом тексте собственно изложение и истол­кование взаимопроникают друг друга, так что не везде и не сразу становится ясно, что взято из сказанного самим Ницше, а что туда привнесено. Но ведь любое истолкова­ние должно не просто извлекать предмет рассмотрения из толкуемого текста: оно также должно незаметно, не за­остряя на этом внимания, привносить туда что-то свое, взятое из *своего* предмета. Такое привнесение представля­ет собой то, что дилетант, соразмеряясь со своим пред­ставлением о содержании текста, неизбежно восприни­мает критически как произвольное привнесение в этот текст чуждых ему мыслей.

**Воля к власти**

Что такое «воля», каждый может узнать в любое время: воля есть стремление к чему-то. Что означает «власть», ка­ждый знает из своего повседневного опыта: власть есть осуществление силы. Ясно, что в таком случае вряд ли кто-нибудь станет толковать выражение «воля к власти» в ка­ком-то особом смысле: «воля к власти» недвусмысленно означает стремление к обладанию властью. Кроме того, «воля к власти» выражает «чувство недостатка». Воля «к» — еще не сама власть, потому что она еще не является *облада­нием* властью. Потребность в том, чего еще нет, восприни­мается как признак романтического мироощущения, однако воля к власти как порыв к захвату власти в то же время является жаждой насилия. Такие представления о «воле к власти», в которых романтическое встречается со злоб­ным, искажают смысл данного ключевого выражения, ха­рактерного для метафизики Ницше, потому что, говоря о «воле к власти», он имеет в виду совсем иное.

Но как понимает Ницше «волю к власти»? Воля считает­ся душевной способностью, которую психология издавна отделяет от разума и чувства. Ницше тоже понимает волю к власти психологически, однако он не очерчивает сущность воли в соответствии с представлениями расхожей психоло­гии, а наоборот, сущность и задачу психологии понимает в соотнесении с сущностью воли к власти. Ницше призывает понимать психологию как «морфологию *и учение о разви­тии воли к власти*» («Jenseits von Gut und Böse», n. 23).

Что такое воля к власти? Это «глубочайшая сущность бытия» («Der Wille zut Macht», n. 693). Сказанное означает, что воля к власти является основной чертой сущего как та­кового. Поэтому сущность воли к власти можно сделать предметом вопрошания и размышления только в перспек­тиве сущего как такового, то есть метафизически. Истина такого проецирования сущего на бытие в смысле воли к власти имеет метафизический характер. Она не терпит ни­какого обоснования, которое ссылается на вид и строение какого-либо отдельного сущего, потому что само это су­щее, призываемое для такого обоснования, *как таковое* можно засвидетельствовать только в том случае, если су­щее уже спроецировано на основную особенность воли к власти как бытия.

Но, быть может, в таком случае данный проект — порож­дение лишь этого отдельного мыслителя? Кажется, что так оно и есть. Впечатление чего-то произвольного только уси­ливается, когда начинают разъяснять, что Ницше понимает под «волей к власти». Однако надо сказать, что в им самим опубликованных сочинениях он почти не говорил о воле к власти, и это можно расценивать как признак того, что он хотел, чтобы это самое глубочайшее из познанной им исти­ны о сущем как таковом оберегалось им как можно дольше и было поставлено под защиту простого сказывания. О воле к власти (хотя и без того, чтобы это выражение преподноси­лось как ключевое) говорится во второй части «Заратустры» (1883 г.). Заголовок раздела, в котором предпринимается первое сущностно полное осмысление данного выраже­ния, может послужить намеком на его правильное понима­ние. В разделе «О самопреодолении» Ницше говорит: «Всюду, где я находил живое, я находил и волю к власти, и даже в воле служащего я находил волю быть господином». Таким образом, воля к власти является основной особенно­стью жизни. «„Бытие" — мы не имеем никакого другого представления об этом, кроме „*жить*".— Разве может „быть" что-нибудь мертвое?» («Der Wille zur Macht», n. 582). Однако воление есть воление-к-господству. Эта воля есть уже в воле служащего — и не в том смысле, что он стремится перестать быть рабом, но потому что он есть раб и служа­щий и как таковой вновь и вновь имеет в своем ведении предмет своего труда, которым «повелевает». И поскольку служащий как таковой делает себя незаменимым для своего господина и таким образом привлекает его к себе и обраща­ет на себя (раба), раб властвует над господином. Бытие слу­жащего есть еще один вид воли к власти. В волении-к-господству никогда не было бы воления, если бы воля остава­лась только желанием или стремлением, вместо того чтобы исконно быть только одним — повелением.

Однако в чем заключается сущность такого повеления? Повелевание есть способность распоряжаться возможно­стями, путями, способами и средствами совершающегося действования. То, что повелевается в повелении, представ­ляет собой свершение этого распоряжения. В повелении повелевающий повинуется этому распоряжению и тем са­мым повинуется самому себе. Таким образом, повелеваю­щий превосходит себя самого тем, что он еще отваживает­ся на себя самого. Повелевание есть само-преодоление и порой оно тяжелее послушания. Повелевать дόлжно толь­ко тому, кто не может повиноваться самому себе. Повеле­вающий характер воли проливает первые лучи света на сущность воли к власти.

Однако власть не есть цель, к которой воля устремляется как к чему-то внешнему по отношению к ней. Воля не стремится к власти, но уже пребывает в сущностной сфере власти. Тем не менее воля — это не просто власть, равно как власть — не просто воля. Картина иная: сущность вла­сти есть *воля* *к* власти, а сущность воли есть воля *к власти*. Лишь так понимая эту сущность, Ницше может вместо «воли» говорить о «власти» и вместо «власти» просто гово­рить о «воле». Но это никогда не означает их взаимоотождествления. Ницше не соединяет эти два понятия так, как если бы сначала они существовали порознь, а потом стали некоей составной структурой. Напротив, выражение «воля к власти» призвано к тому, чтобы именовать нерас­торжимую простоту упорядоченной и единственной в сво­ем роде сущности: сущности власти.

Власть властвует только тогда, когда она становится гос­подином над достигнутыми ступенями власти. Власть только тогда власть, когда она остается возрастанием вла­сти и повелевает себе увеличивать себя самое. Одно только устояние в возрастании власти, застывание на какой-то ступени власти уже полагает начало безвластию. К сущно­сти власти принадлежит сверхвластвование над самой со­бой, которое проистекает из самой власти, поскольку она есть повеление и как повеление уполномочивает самое себя к сверхвластвованию над той или иной достигнутой ступенью власти. Таким образом, власть постоянно нахо­дится в пути «к» себе самой, причем не только к ближай­шей властной ступени, но и к овладению своей чистой сущностью.

Поэтому в сущностном смысле воле к власти противо­стоит не достигнутое «обладание» властью как противопо­ложность одному только «стремлению к власти», а «безвла­стие к власти» («Der Antichrist», VIII, 233). Но в таком слу­чае воля к власти означает не что иное, как власть к власти? Да, это так, но с учетом того момента, что здесь «власть» и «власть» — не одно и то же: власть к власти означает уполномочение к надвластвованию. Только таким образом по­нятая власть целиком отвечает сущности власти. В этой сущности власти подспудно заявляет о себе сущность воли как повелевания, но поскольку повелевание есть повино­вение самому себе, волю, в соответствии с сущностью власти, можно понимать как *волю к воле*. Здесь, правда, «воля» тоже означает нечто своеобразное: во-первых, повелевание, во-вторых, способность распоряжаться возможностя­ми действования.

Однако если власть есть власть к власти, а воля есть воля к воле, не получается ли так, что власть и воля — одно и то же? Они на самом деле есть одно и то же в смысле сущност­ной взаимопринадлежности в единстве *единой* сущности. С другой стороны, они не есть одно и то же в смысле без­различного однообразия двух обычно разъединенных сущ­ностей. Воля для себя так же не существует, как не сущест­вует власть для себя. Воля и власть, существующие для са­мих себя, представляют собой закосневшие величины, слишком искусственно образовавшиеся из единой сущно­сти «воли к власти». Только воля к воле есть воля, а именно к власти в смысле власти к власти.

«Воля к власти» есть сущность власти. Однако эта *сущ­ность* власти (и никогда — одно только *количество* власти) остается целью воли, остается в том принципиально важном смысле, что воля может быть волей только в сущности самой власти. Поэтому воля необходимым образом нуждается в такой цели, и потому в сущности воли царствует ужас перед пустотой. Пустота состоит в угасании воли, в неволении. По этой причине воля «скорее пожелает хотеть *Ничто*, чем *ничего не хотеть*» («Zur Genealogie der Moral», 3 Abhandlung, n. 1). «Хотеть Ничто» здесь означает хотеть умаления, отрицания, уничтожения, опустошения. В та­ком волении власть все еще обеспечивает себя возможностью повелевания, и таким образом даже отрицание мира представляет собой лишь потаенную волю к власти.

Все живое есть воля к власти. «Иметь и хотеть иметь еще больше, одним словом, *рост* — в этом сама жизнь» («Der Wille zur Macht», n. 125). Одно только поддержание жиз­ни — это уже ее закат, однако для того чтобы воля к власти как сверхвластвование могла идти вверх по ступеням, эти ступени должны не просто достигаться, но удерживаться и упрочиваться. Только в такой обеспеченности власти дос­тигнутая власть может разрастаться дальше. Поэтому воз­растание власти в себе есть одновременно ее постоянное сохранение. Власть только в том случае может уполномо­чить себя на сверхвластвование, если она *одновременно* по­велевает возрастанию и сохранению. Это, в частности, предполагает, что сама власть и только она полагает усло­вия данного возрастания и сохранения.

Какова природа этих условий воли к власти, полагаемых ею самой и таким образом ею же и обусловливаемых? От­вет на этот вопрос содержится в записи Ницше, относя­щейся к последним годам его еще непомраченного мыш­ления (1887-1888 гг.): «Точка зрения „ценности" есть точка зрения *условий сохранения-возрастания* сложных образований с относительной продолжительностью жизни внутри процесса становления» («Der Wille zur Macht», n. 715).

Итак, условия, которые наделяют волю к власти полно­мочиями на ее собственную сущность, суть точки зрения. Эти точки зрения (Augenpunkte) становятся тем, что они суть, лишь благодаря «пунктуации», совершаемой само­бытным зрением. Это пунктирующее зрение обращено на «сложные образования с относительной продолжительно­стью жизни внутри процесса становления». Зрение, опре­деляющее такие точки зрения, полагает перспективу на «становление». Для Ницше избитый термин «становление» обладает законченным содержанием, которое раскрывает себя как сущность воли к власти. Воля к власти есть сверх­властвование власти. Становление подразумевает не неоп­ределенное течение каких-то смутных изменений любых наличных состояний и не «развитие по направлению к ка­кой-то цели», а властвующее преодоление тех или иных ступеней власти. В языке Ницше становление означает господствующую из него самого подвижность воли к вла­сти как основной черты сущего.

Поэтому всякое бытие есть «становление». Широкое вы-глядывание (Aus-blick) на становление есть пред-взгля­дывание (Vor-blick) и про-глядывание (Durch-blick) во властвование воли к власти из того единственного усмотре­ния, чтобы она наличествовала как таковая. Однако это выглядывающее проглядывание в волю к власти принадле­жит ей самой. Воля к власти как уполномочивание *на* сверхвластвование существует пред-видя и про-видя, или, как говорит Ницше, «перспективно». Однако «перспекти­ва» никогда не является одним только ракурсом, в поле зрения которого что-то усматривается, но представляет со­бой про-зревающее из-смотрение, направленное на «усло­вия сохранения и возрастания». «Точки зрения», устанав­ливаемые в таком «смотрении», по своей природе таковы, что *на* них необходимо рассчитывать и с ними надо счи­таться. Они имеют форму «числа» и «меры», то есть ценно­стей. Ценности «везде *поддаются* *сведению* на шкалу степе­ней силы, выраженных в числе и мере» («Der Wille zur Macht», n. 710). «Силу» Ницше постоянно понимает в смысле власти, то есть как волю к власти. Число есть «форма перспективы» («Der Wille zur Macht», n. 490) и таким об­разом его наличие предполагается в характерном для воли к власти «смотрении», которое по своей сущности есть учет ценностей. «Ценность» имеет характер «точки зрения». Ценности не есть нечто такое, что обладает значимостью и «существует» только «в себе», дабы потом при случае стать «точками зрения». Ценность есть «по своей сути точка зре­ния», характерная для властвующе-просчитывающего смотрения воли к власти («Der Wille zur Macht», n. 715).

Ницше говорит об условиях воли к власти, называя их «условиями сохранения-возрастания». Здесь он намеренно не говорит об условиях сохранения *и* возрастания, чтобы не возникало впечатления, что там, где на самом деле при­сутствует лишь единое, было сведено к единству нечто из­начально разрозненное. Эта единая сущность воли к вла­сти упорядочивает характерное для нее переплетение. К сверхвластвованию принадлежит то, что преодолевается как соответствующая ступень власти, а также то, что пре­одолевает. Преодолеваемое должно оказывать определен­ное сопротивление и к тому же само быть чем-то постоян­ным, которое удерживает и поддерживает самое себя. Од­нако и преодолевающее должно иметь точку опоры и быть устойчивым, ибо в противном случае оно не могло бы ни возвыситься над собой, ни ощущать себя уверенно в своем возрастании и его возможности. С другой стороны, всякая устремленность к сохранению совершается лишь ради воз­растания. Так как бытие сущего как воля к власти есть в себе это переплетение, условия воли к власти, то есть цен­ности, остаются соотнесенными со «сложными образова­ниями». Эти формы воли к власти, например, науку (по­знание), искусство, политику, религию, Ницше также на­зывает «властными образованиями».

Нередко ценностями он называет не только условия, не­обходимые для формирования этих властных образований, но и их самих. Дело в том, что они пролагают пути, создают установления и, следовательно, условия, при которых мир, по сути своей всегда являющийся «хаосом» и никогда — «организмом», упорядочивается как воля к власти. В ре­зультате становятся понятными поначалу странные слова о том, что «наука» (познание, истина) и «искусство» суть «ценности».

«В чем заключается объективная мера ценности? Только в количество *возросшей* и *организованной* власти...» («Der Wille zur Macht», n. 674).

Поскольку воля к власти представляет собой изменчи­вое переплетение сохранения власти и возрастания ее, вся­кое пронизываемое этой волей властное образование оста­ется постоянным как возрастающее и непостоянным как сохраняющееся. Поэтому его внутреннее постоянство (продолжительность) остается принципиально относи­тельным. Эта «относительная продолжительность» свойст­венна жизни, которой (поскольку она существует только «внутри процесса становления», то есть внутри воли к вла­сти) принадлежит «постоянно изменяющееся определение границ власти» («Der Wille zur Macht», n. 492). Так как ста­новление как отличительная черта сущего определяется из воли к власти, «все совершающееся, все движение, все ста­новление» существует как «установление отношений сте­пени и силы» («Der Wille zur Macht», n. 552). «Сложные образования» воли к власти представляют собой «относи­тельную продолжительность жизни внутри процесса становления».

Таким образом, все сущее, поскольку оно бытийствует как воля к власти, «перспективно». «Перспективизм» (то есть строение сущего как некоего просчитывающего смот­рения, устанавливающего определенные точки зрения) есть то, «в силу чего всякий центр силы — не только чело­век — конструирует *из себя* весь остальной мир, то есть ме­ряет его своей силой, осязает, формирует...» (n. 636; 1888. Ср. XIV, 13; 1884—1885: «Если мы захотим выйти из мира перспективы, мы погибнем» (XIV, 13).

По своей глубочайшей сущности воля к власти является перспективным принятием во внимание условий ее воз­можности, которые она как таковая полагает сама. Воля к власти в себе есть полагание ценностей.

«Вопрос о ценностях *фундаментальнее* вопроса о досто­верности: последний приобретает серьезное значение только в том случае, если разрешен вопрос о ценности» («Der Wille zur Macht», n. 588).

«... Вообще *воление* равносильно волению-стать-*сильнее*, волению расти — и также волению средств для этого» («Der Wille zur Macht», n. 675).

Существенно важными «средствами» являются те «усло­вия», при которых в соответствии со своей сущностью на­личествует воля к власти, а именно — «ценности». «Во вся­кой воле присутствует *оценивание*» (XIII, 172).

Воля к власти (и только она) есть воля, волящая *ценно­сти*. Поэтому, в конечном счете, она вполне однозначно должна становиться и оставаться тем, откуда берет начало всякое полагание ценности и что господствует над всякой оценкой: должна оставаться «принципом оценивания». Следовательно, как только воля к власти постигается как основная особенность сущего как такового и сама отважи­вается исповедовать себя таковой, осмысление сущего как такового в его истине, то есть истине как мышлении воли к власти, неизбежно превращается в мышление в соответст­вии с ценностями.

Метафизика воли к власти (и только она) по праву и с необходимостью есть мышление в контексте ценностей. Считаясь с ценностями и производя оценку в соответствии с отношениями ценности, воля к власти считается с самой собой. В ценностном мышлении заключено само-сознание воли к власти, причем термин «сознание» больше не означает безразличного представления, но подразумевает властвующее и уполномочивающее соотнесение с самим собой. Ценностное мышление присуще самобытию воли к власти, присуще тому способу, с помощью которого она предстает как subiectum (утвержденный на самом себе и лежащий в основе всего прочего). Воля к власти раскрывает­ся как субъективность, для которой характерно ценност­ное мышление. Как только сущее как таковое постигается в смысле этой субъективности, то есть как воля к власти, всякая метафизика как истина о сущем как таковом цели­ком должна осмысляться как мышление в ракурсе ценно­стей, как ценностное полагание. Метафизика воли к вла­сти истолковывает все предшествовавшие ей основные метафизические позиции в свете ценностного мышления. Всякое метафизическое разбирательство есть принятие ре­шения об иерархии ценностей.

**Нигилизм**

Платон, мышление которого знаменует начало метафи­зики, понимает сущее как таковое, то есть бытие сущего, как идею. Идеи представляют собой *единое* по отношению к тому многообразию, которое появляется в их свете и, по­являясь таким образом, бытийствует как таковое. Будучи этим единящим единым, идеи одновременно предстают как нечто постоянное, истинное, в отличие от изменчиво­го и кажущегося. Понятые в ракурсе метафизики воли к власти, идеи должны осмысляться как ценности, а высшие единства — как высшие ценности. Платон сам разъясняет сущность идей из *высшей* идеи, а именно идеи блага (άγαθόν). Однако надо иметь в виду, что греки называют «благом» нечто такое, что делает что-либо пригодным к че­му-либо и осуществляет это нечто. Идеи как бытие делают сущее пригодным к этому, делают зримым, следовательно, присутствующим, то есть делают его способным быть су­щим. *С этих пор во всей метафизике бытие как единящее единое обретает характер «условия возможности*». Через трансцендентальное определение бытия как предметности (объективности) Кант дал этой особенности бытия истол­кование, определяемое из субъективности «я мыслю», а Ницше в контексте субъективности воли к власти опреде­лил эти условия возможности как «ценности».

Однако платоновское понятие блага не предполагает в себе ценностного мышления. Идеи Платона — не ценно­сти, так как бытие сущего еще не проецируется как воля к власти. Между тем Ницше исходя из *своей* основной мета­физической позиции разъясняет платоновское истолкова­ние сущего, идеи и, следовательно, сверчувственное, как ценности. В таком разъяснении вся философия начиная с Платона становится метафизикой ценностей. Сущее как таковое постигается в целом из сверхчувственного, а оно в то же время познается как истинно сущее, независимо от того, идет ли речь о сверхчувственном как Боге в смысле христианского Бога-Творца и Бога-Искупителя, нравст­венном законе, авторитете разума, прогрессе или же сча­стье большинства людей. Всюду непосредственно данное чувственное соотносится с желаемым, с идеалом. В этом смысле всякая метафизика есть платонизм. Христианство и формы его новоевропейского обмирщения представляют собой «платонизм для „народа"» (VII, 5). Различные фор­мы желанного Ницше мыслит как «высшие ценности». Всякая метафизика является «системой оценок» или, как говорит Ницше, моралью, «причем под моралью подразумевается именно учение об отношениях власти, при кото­рых возникает феномен „жизнь"» («Jenseits von Gut und Böse»).

Истолкование всякой метафизики, предпринимаемое в контексте мышления о ценностях, является «моральным». Однако такое истолкование метафизики и ее истории Ницше осуществляет не в качестве историко-академического рассмотрения прошедшего, а как историческое ре­шение будущего. Если идея ценности становится путевод­ной нитью в историческом размышлении над метафизи­кой как основой западноевропейской истории, тогда это прежде всего означает, что воля к власти является единст­венным принципом ценностного полагания. Там, где она дерзает признать себя основной особенностью сущего, все должно оцениваться с учетом того, увеличивает ли оно эту волю, умаляет ли ее или препятствует ей. Как основная особенность сущего воля к власти обусловливает все сущее в его бытии. Это высшее условие сущего как такового есть полагающая меру ценность.

Поскольку прежняя метафизика ничего не знает о воле к власти как принципе оценки, в метафизике воли к власти эта воля становится «принципом нового ценностного по­лагания». Так как в контексте метафизики воли к власти вся метафизика понимается в моральном ключе как оце­нивание, метафизика собственно воли к власти тоже ста­новится оцениванием, причем «новым». Ее новизна за­ключается в «переоценке прежних ценностей».

*Такая* переоценка являет собой всю суть нигилизма. Но разве сам термин «нигилизм» не говорит о том, что соглас­но этому учению все ничтожно и представляет собой ни­что, а всякая воля и всякое свершение напрасны? Дело в том, что, согласно Ницше, нигилизм не является каким-то учением или мнением и вообще не означает того, о чем можно подумать, впервые услышав это слово: подумать о растворении всего сущего в голом ничто.

Свое познание нигилизма, берущее начало в метафизи­ке воли к власти и принципиально *ей* принадлежащее, Ницше не излагает в замкнутом контексте, который от­крывался его метафизическому взгляду на историю, но чистую форму которого мы, однако, не знаем и никогда не сможем определить на основании сохранившихся отрыв­ков. Тем не менее подразумеваемое под словом «нигилизм» он продумывает во всех существенно важных для него от­ношениях, этапах и видах и запечатлевает свои мысли в разрозненных записях, более или менее пространных и в разной мере отчетливых.

Одна из таких записей гласит: «Что означает ниги­лизм? — *То, что высшие ценности утрачивают свою цен­ность*. Нет цели; нет ответа на вопрос „зачем"»? («Der Wille zur Macht», n. 2). Нигилизм представляет собой процесс обесценения прежних высших ценностей. Падение этих Ценностей означает крушение прежней истины о сущем как таковом в его целом. Таким образом, процесс обесце­нения прежних высших ценностей — это не какое-то исто­рическое событие среди многих других, а основное свершение в западноевропейской истории, движимой и на­правляемой метафизикой. Поскольку христианство наложило на метафизику своеобразный богословский от­печаток, обесценение прежних высших ценностей тоже необходимо выразить в богословском ключе, а именно словами о том, что «Бог мертв». В данном случае «Бог» оз­начает вообще все сверхчувственное, которое как «истин­ный», «потусторонний» вечный мир (в сравнении с миром здешним, «земным») утверждает себя как подлинную и единственную цель. Когда церковно-христианская вера ослабевает и ее мировое господство утрачивается, господ­ство этого Бога не исчезает. Он просто меняет обличье, а его притязания крепнут до неузнаваемости. На смену авто­ритета Бога и Церкви приходит авторитет совести, господ­ство разума, бог исторического прогресса, социальный инстинкт.

Обесценение прежних высших ценностей означает, что эти идеалы утрачивают свою силу, формирующую исто­рию. Но если «смерть Бога» и крушение этих ценностей есть нигилизм, то разве можно утверждать, что в нигилиз­ме нет ничего негативного? Разве не смерть самым реши­тельным образом ввергает нас в ничтожествующее ничто — и тем более смерть Бога? Дело, однако, в том, что хотя обесценение прежних высших ценностей как основное со­бытие западноевропейской истории и принадлежит ниги­лизму, *оно никогда не исчерпывает его сущности*.

Обесценение прежних ценностей прежде всего ведет к тому, что мир начинает выглядеть лишенным всякой цен­ности. Однако хотя прежние ценности и обесцениваются, сущее в целом остается, и потребность в том, чтобы утвер­дить какую-то истину об этом сущем, только возрастает. Необходимость новых ценностей все больше дает о себе знать. Возвещается полагание новых ценностей. Возника­ет промежуточное состояние, через которое проходит ны­нешняя мировая история. Оно приводит к тому, что люди еще тешат себя надеждами на возвращение прежней цен­ности мира и даже пытаются вернуть ее силой, но тем не менее современность начинает ощущать и признавать, хотя и поневоле, новое ценностное отношение к нему. Это промежуточное состояние, в котором исторические наро­ды Земли должны решать вопрос о своем закате или возро­ждении, длится до тех пор, пока сохраняется видимость того, что историческое будущее еще может избежать над­вигающейся катастрофы благодаря установлению некоего посреднического равновесия между старыми и новыми ценностями.

Однако обесценение прежних высших ценностей озна­чает не просто относительную утрату их действенной силы: «обесценение есть полное крушение прежних ценностей», которое включает в себя безусловную необходимость ут­верждения новых ценностей. Обесценение прежних цен­ностей — только начальный исторический этап того исто­рического движения, главная особенность которого власт­но заявляет о себе как переоценка всех прежних ценностей. Обесценение прежних ценностей остается как бы предварительным шагом в тайно ожидаемой переоцен­ке всех ценностей вообще. Поэтому нигилизм не устремля­ется к одному лишь ничтожествованию: его подлинная суть заключается в утверждающем освобождении. Ниги­лизм есть обесценение прежних ценностей, устремленное к полному перевороту всех ценностей вообще. В этой устремленности, простирающейся назад и в то же время впе­ред и каждый миг вновь и вновь себя утверждающей, и скрывается основная особенность нигилизма как истории.

Но тогда зачем употреблять отрицательное слово «ниги­лизм» по отношению к тому, что по своей сути является ут­верждением? Дело в том, что это слово сохраняет за утвер­ждающей сущностью нигилизма предельную остроту того безусловного отрицания, которое отвергает всякое посред­ничество. Понятый таким образом нигилизм означает: *ничто*, взятое по отношению ко всем прежним ценностным полаганиям, должно еще сильнее заявлять о себе, все су­щее *в целом* должно утверждаться иначе, то есть в целом ут­верждаться на иных условиях. Как только мир, претерпев­ший обесценение прежних высших ценностей, начинает выглядеть лишенным всякой ценности вообще, напирает предельное, которое можно одолеть только таким же пре­дельным (ср. «Der Wille zur Macht», n. 55). Переоценка должна быть безусловной, помещая все сущее в изначаль­ное единство. Однако исконно-предвосхищающе-единящее единство составляет сущность тотальности. В этом единстве царит определение единого (έν), которое уже на заре западноевропейской истории налагает свой отпечаток на бытие.

Так как овладение хаосом осуществляется из нового ценностного полаганий через него самого уже под законом тотальности, всякое человеческое участие в совершении нового порядка должно нести в себе признак этой тоталь­ности. Поэтому исторически вместе с нигилизмом начина­ется господство «тотального». В нем обнаруживается пробивающаяся на свет основная особенность подлинно ут­верждающей, приемлющей сущности нигилизма. Тотальность, однако, никогда не означает одного лишь возрастания половины, равно как не означает и гипертро­фию привычного, как если бы тотального можно было дос­тичь посредством количественного расширения и измене­ния того, что уже существует. Тотальность постоянно коре­нится в предвосхищающей решимости к сущностному переиначиванию, и поэтому всякая попытка с помощью прежних видов мышления и опыта просчитать то новое, что возникает из безусловного переворота, обречена на не­удачу.

Однако даже признав утверждающий характер европей­ского нигилизма, мы еще не достигаем его глубинной сущ­ности, потому что нигилизм — не просто *некая* история и не просто *основная особенность* западноевропейской исто­рии: он есть законность этого события, его «логика». Ут­верждение высших ценностей, их фальсификация, обесце­нение, упразднение, временная картина мира, когда он выглядит лишенным всякой ценности, необходимость за­мены прежних ценностей новыми, полагание новых цен­ностей как переоценка, предварительные этапы этой пере­оценки — все это описывает сущностную законность тех оценок, в которых коренится истолкование мира.

Эта законность представляет собой историчность запад­ноевропейской истории, постигнутую из метафизики воли к власти. Как законность истории нигилизм разворачивает цепь различных этапов и видов себя самого. Поэтому один только термин «нигилизм» говорит слишком мало, так как он весьма динамичен в своей многозначности. Ницше от­вергает точку зрения, согласно которой нигилизм является причиной распада, и отвергает указанием на то, что, буду­чи «логикой» этого распада, он тем самым выводит за его пределы. Причина нигилизма — это мораль в смысле ут­верждения сверхприродных идеалов истины, блага и кра­соты, которые якобы значимы «в себе». Утверждение выс­ших ценностей одновременно создает возможность их обесценения, которое начинается уже в том, что они обна­руживают себя как недостижимые. В результате жизнь предстает как совершенно непригодная к тому, чтобы эти ценности осуществить. Поэтому «форма, предшествующая нигилизму» — это пессимизм («Der Wille zur Macht», n. 9).

Пессимизм отрицает существующий мир, однако его от­рицание двусмысленно. Он может просто желать заката и ничто, но может отвергать существующее и таким образом пролагать путь для формирования нового образа мира. В последнем случае пессимизм раскрывается «как сила». Он непредвзято смотрит на то, что есть. Он видит опасное и непредсказуемое и занят поисками тех условий, которые дают надежду на овладение сложившейся исторической ситуацией. Пессимизм силы характеризует способность «аналитики», под которой Ницше понимает не взволно­ванное кропотливое рассмотрение и упразднение «истори­ческой ситуации», а холодное (в силу уже имеющегося зна­ния) разложение сущего на его слагаемые и обнаружение тех причин, по которым оно есть именно таково, каково есть. В противоположность этому пессимизм, который ви­дит вокруг себя одну лишь гибель, проистекает из «слабо­сти», он всюду ищет мрачное, выискивает возможности неудач и считает, что уже заранее знает, как все будет складываться. Он все понимает и может каждому событию най­ти соответствие в прошлом. Его отличительная особен­ность — не «аналитика», а «историзм» («Der Wille zur Macht», n. 10).

В силу этой двойственности пессимизма на первый план выходят его крайние позиции. Они характеризуют ту область, в которой берет начало подлинная сущность ниги­лизма, проходящая через различные этапы. Прежде всего снова возникает «промежуточное состояние»: то ширится «несовершенный нигилизм», то на первый план выступает «крайний нигилизм». Первый хотя и отрицает прежние высшие ценности, но пытается заменить их новыми идеа­лами (на место «первохристианства» ставит «коммунизм», на место «догматического христианства» — «вагнеровскую музыку»). Такая половинчатая позиция только отдаляет ре­шительное упразднение прежних ценностей. Такое замед­ление скрывает самое главное: упраздняя прежние высшие ценности, сперва необходимо упразднить занимаемое ими место, упразднить сущее в самом себе «сверхчувственное».

Чтобы достичь своей законченной формы, нигилизм должен пройти через «крайнее». «Крайний нигилизм» при­знает, что нет никакой «вечной истины в себе», но если он ограничивается усмотрением этого факта и просто наблю­дает за распадом прежних высших ценностей, он остается «бездейственным». В отличие от него «действенный» ниги­лизм бесстрашно идет вперед, крушит все вокруг, не желая жить по-старому и еще сильнее внушая «жажду конца» все­му тому, что хочет умереть («Der Wille zur Macht», n. 1055).

Но разве этот нигилизм не негативен по своей сути? Раз­ве сам Ницше в данной им яркой характеристике нигили­ста не подтверждает чисто негативный характер нигилиз­ма, когда говорит: «Нигилист — это человек, который о мире, каков он есть, придерживается того мнения, что он не должен был бы существовать, а о мире, каков он должен быть, полагает, что он не существует»? Ведь здесь, в этом двойном отрицании отрицается вообще все: сначала на­личный мир, а затем в ракурсе этого наличного мира — же­ланный сверхчувственный мир, идеал. И тем не менее по­зади этого двойного отрицания уже стоит единственное в своем роде приятие того мира, который отвергает прежнее, утверждает новое из него самого и больше не знает ни о ка­ком якобы существующем в себе потустороннем мире.

Крайний, но действенный нигилизм упраздняет преж­ние ценности вместе с их «вместилищем» (областью сверх­чувственного) и предоставляет новому ценностному полаганию первейшие возможности. Имея в виду этот крайний нигилизм, созидающий пространство для новых ценно­стей и устремленный к свободе, Ницше также говорит об «экстатическом нигилизме» («Der Wille zur Macht», n. 1055). Под видом якобы продолжающегося одного лишь простого отрицания он утверждает не налично данное и не идеал, а «*принцип оценивания*»: волю к власти. Как только она однозначно постигается как основание и мера всякого полагания ценностей и сознательно принимается на вооружение, нигилизм обретает свою утверждающую сущ­ность, преодолевает свою незавершенность и таким обра­зом совершается во всей своей полноте. Экстатический нигилизм становится «классическим нигилизмом». Имен­но так Ницше понимает свою метафизику. Там, где воля к власти становится осознанным принципом оценивания, нигилизм становится «идеалом *высшего могущества* духа» («Der Wille zur Macht», n. 14). Отвергая всякое в себе сущее и утверждая волю к власти как источник и меру созидания, нигилизм мог бы «быть божественным способом мышле­ния» («Der Wille zur Macht», n. 15) в смысле божественно­сти бога Диониса.

Нельзя более утвердительно выразить утверждающую сущность нигилизма. Но тогда в соответствии со своим за­конченным метафизическим понятием нигилизм предстает как история уничтожения прежних высших ценностей, совершаемого на основе предвосхищающе действенной переоценки, которая сознательно признает волю к власти как принцип ценностного полагания. Поэтому переоценка предполагает не только утверждение новых ценностей *вме­сто* старых: прежде всего и постоянно она имеет в виду, что *само место определяется по-новому*.

В этом заключается та мысль, что только в «пере-оцен­ке» ценности утверждаются как ценности, то есть постига­ются в их сущностной основе как условия воли к власти, сущность которой дает возможность метафизически мыс­лить «дионисийское».

Сохраняя строгость мысли, можно сказать, что пере­оценка есть пере-осмысление сущего как такового в целом в ракурсе «ценностей». Это вбирает в себя мысль о том, что основной чертой сущего как такового является воля к вла­сти. Подлинная сущность нигилизма проявляется только в его «классической» форме. Осмысляемый «классически», «нигилизм» одновременно становится именованием для исторической сущности метафизики, поскольку истина о сущем как таковом в его целом совершается в метафизике воли к власти и ее история истолковывается через метафи­зику.

Но если сущее как таковое есть воля к власти, то как Ницше определяет целостность сущего в целом? В ракурсе полагающей новые ценности, переоценивающей метафи­зики классического нигилизма вопрос звучит так: какова ценность всей полноты сущего?

**Вечное возвращение того же самого**

«Общая ценность мира не поддается оценке» («Der Wille zur Macht», n. 708).

Это основное положение метафизики Ницше говорит не о том, что человек не в состоянии определить общую цен­ность, которая якобы сокрыта. Уже сам поиск общий цен­ности сущего в себе невозможен как таковой, потому что понятие общей ценности остается лишенным всякого смысла, так как ценность, по существу, является условием, которое воля к власти полагает ради своего сохранения и возрастания и которое, таким образом, является обуслов­ленным ею условием. Полагать общую ценность для цело­го — значило бы подчинять безусловное обусловленным условиям.

Таким образом, «становление» (то есть сущее в целом) «не имеет никакой ценности» («Der Wille zur Macht», n. 708). Это опять-таки не означает, что сущее в целом есть нечто ничтожное или безразличное. Данное положение имеет существенный смысл, и в нем выражается *бес-цен­ность* мира. Всякий смысл Ницше понимает как «цель», а это последнее — как ценности (ср. «Der Wille zur Macht», n. 12). Исходя из этого он может сказать: «Полное отсутствие *ценности*, то есть отсутствие *смысла*» («Der Wille zur Macht», n. 617); «„бесцельность как таковая" есть „основ­ной догмат" нигилиста» («Der Wille zur Macht», n. 25).

Между тем нигилизм мы больше не понимаем «нигилистично», как распадение и растворение в ничтожествующем ничто, и в таком случае отсутствие ценности и цели также больше не могут означать недостаток, не могут озна­чать одну лишь пустоту и отсутствие. Эти нигилистические наименования для сущего в целом подразумевают нечто приемлющее и бытийствующее, а именно то, как бытийствует целое сущего. Можно сказать, что в метафизическом плане речь идет о вечном возвращении того же самого.

Странность этой мысли, которую сам Ницше в разных значениях называет «тяжелейшей мыслью», постигает только тот, кто заранее стремится к тому, чтобы не упустить ее, даже признать ее причиной того, что мысль о «вечном возвращении того же самого» свойственна истине о сущем в целом. Поэтому важнее разъяснения самой этой мысли остается, наверное, проникновение в природу того контек­ста, из которого только и можно мыслить вечное возвра­щение того же самого как определение сущего в целом.

Здесь речь идет вот о чем: сущее, которое *как таковое* в качестве своей основной особенности имеет волю к вла­сти, может *в целом* быть только вечным возвращением того же самого. Или наоборот: сущее, которое *в целом* есть веч­ное возвращение того же самого, должно *как сущее* обла­дать волей к власти как своей основной особенностью. Сущесть сущего и целостность сущего на основании единства истины сущего предполагают попеременное наличествование той или иной сущности.

Воля к власти в соответствии с тем или иным ракурсом определяет условия своего сохранения и возрастания, то есть определяет ценности. Будучи определенными и тем самым обусловленными целями, они должны в своей целе­сообразности целиком соответствовать сущности власти. Власть не знает никаких «целей» в себе, сообразовываясь с которыми она могла бы сохраняться. Когда она погружает­ся в бездействие, она изменяет своей глубинной сущности: сверхвластвованию. Хотя цели являются для власти тем, с чем она считается, в конечном счете речь идет о сверхвластвовании. Последнее раскрывается в высшем, где есть противоборство. Таким образом, цель, полагаемая вла­стью, должна постоянно обладать характером препятствия. Так как такие цели могут быть только препятствиями, они всегда уже находятся внутри властной сферы, очерчивае­мой волей к власти. Препятствие как таковое, даже если оно еще не «взято», все равно в сущностном смысле уже втянуто в круг властного овладения. Поэтому для сущего как воли к власти не существует никаких целей вне себя са­мого, к которым оно могло бы устремляться, выходя за свои пределы.

Воля к власти как сверхвластвование над самою собой возвращается *назад в себя самое* и таким образом наделяет сущее в целом, то есть «становление», единственной в сво­ем роде подвижностью. В результате мировое движение не имеет никакой цели, которая бы где-либо как таковая су­ществовала для себя и, подобно устью реки, вбирала бы в себя влекущееся к ней становление. Однако, с другой сто­роны, воля к власти полагает обусловливаемые ею цели не от случая к случаю: как сверхвластвование она постоянно на пути к своей сущности. Она вечно деятельна и все-таки в то же время должна оставаться бес-цельной, поскольку «цель» означает некое состояние, существующее в себе и вне воли к власти. В то же время бес-цельное и вечное властвование, осуществляемое волей к власти, необходимо конечно в своих формах и положениях (XII, 53), так как если бы в этом отношении оно было бесконечным, оно должно было бы, в соответствии со своей сущностью, ка­ковая есть возрастание, «бесконечно расти». Но из какого преизбытка осуществлялось бы это возрастание, если все сущее есть только воля к власти?

Кроме того, сущность самой воли к власти ради сохране­ния и, следовательно, для появления соответствующей возможности возрастания требует, чтобы она была четко определена и очерчена, то есть чтобы в целом уже присут­ствовало себя-очерчивающее. К сущности власти принад­лежит свобода от цели и поэтому бес-цельность в целом. Однако эта свобода, как раз в силу того, что она во всякое время требует обусловленного целеполагания, не терпит безбрежного потока власти. Поэтому целое сущего, основ­ной особенностью которого является воля к власти, долж­но быть четко очерченной величиной. Иногда вместо «воли к власти» Ницше говорит о «силе». Силу (особенно природные силы) он всегда понимает как волю к власти. «*Мы совершенно не можем помыслить*, чтобы в силе было что-то от *не*-устойчивого, что-то волнообразное» (XII, 57).

Кто такие «мы»? Те, кто мыслит сущее как волю к власти. Их мышление есть упрочение и ограничение. «Мир как силу нельзя помыслить безгранично, потому что он не мо­жет быть так помышлен, — мы запрещаем себе понятие *бес­конечной* силы как *несовместимое с понятием „сила"*. Таким образом, способности к вечной новизне у мира тоже нет» («Der Wille zur Macht», n. 1062). Кто эти «мы», которые здесь запрещают мыслить волю к власти бесконечно? Кто выно­сит властное решение о том, что воля к власти и определен­ное ею сущее в целом конечны? Те, кто постигает свое соб­ственное бытие как волю к власти, «а всякое другое пред­ставление остается неопределенным и, следовательно, *не­пригодным*» («Der Wille zur Macht», n. 1066). Если сущее как таковое есть воля к власти и, следовательно, вечное станов­ление, если в то же время воля к власти требует бес-цельно­сти и исключает бесконечное продвижение к какой-либо цели в себе, если одновременно вечное становление воли к власти ограничено в своих формах и властных образовани­ях, ибо оно не может обладать новизной в бесконечном, то­гда сущее как воля к власти должно допустить возвращение того же самого, и это возвращение должно быть вечным. В этом «круговороте» содержится «исконный закон» суще­го в целом, если сущее как таковое есть воля к власти.

Вечное возвращение того же самого есть способ присут­ствия непостоянного (становящегося) как такового, кото­рое заключено в высшее опостоянивание (в круг) с единст­венным предназначением: обеспечивать постоянную воз­можность властвования. Поворот, возвращение и очередной уход сущего, которое определено как вечное возвращение, всюду заявляют о себе как воля к власти. По­этому даже тождественность возвращающегося того же са­мого прежде всего заключается в том, что в каждом сущем повелевает властвование власти и вследствие этого повеле­ния обусловливает тождественность свойств этого сущего. Возвращение того же самого никогда не означает, что пе­ред глазами какого-либо наблюдателя, бытие которого не определяется волей к власти, вновь и вновь предстает то же самое, уже некогда наличествовавшее.

«Воля к власти» говорит о том, *что* есть сущее как тако­вое, то есть в своем строении, тогда как «вечное возвраще­ние» говорит о том, *как* сущее, для которого характерно та­кое строение, в целом *есть*. С помощью «что» соопределяется «как» бытия всего сущего. Это «как» заранее устанавлива­ет, что каждое сущее в каждый миг воспринимает характер своего «что» (своей «фактичности») из этого «как». Так как вечное возвращение того же самого отличает сущее в его це­лом, оно едино с волей к власти в едином характере бытия, хотя «вечное возвращение» именует «становление». То же самое, которое возвращается, имеет лишь относительное постоянство и поэтому существенно непостоянно. Однако его возвращение означает непрестанное приведение к по­стоянству, то есть опостоянивание (Beständigung). Вечное возвращение есть самое постоянное опостоянивание того, что лишено постоянства. С самого начала западноевропей­ской метафизики бытие понимается в смысле постоянности присутствия, причем под этой постоянностью подразумева­ется как устойчивость, так и косность. Ницшевское понятие вечного возвращения того же самого говорит о самотожде­ственной сущности бытия. Хотя Ницше отличает бытие (как неизменное, непреложное, упроченное и незыблемое) от становления, однако бытие все-таки принадлежит воле к власти, которая хотя и должна из постоянного заполучить постоянство, но только ради того, чтобы смочь превзойти самое себя, то есть чтобы иметь возможность *становиться*.

Бытие и становление лишь кажущимся образом проти­востоят друг другу, потому что воля к власти как становле­ние в своей глубочайшей сущности есть вечное возвращение того же самого и таким образом — непрестанное опо­стоянивание того, что лишено постоянства. Поэтому в одной своей решающей записи Ницше говорит: «*Рекапи­туляция*:

*Впечатать* в становление черты бытия — вот в чем *выс­шая воля к власти*.

Двойная фальсификация, со стороны чувств и со сторо­ны разума, ради того чтобы сохранить мир сущего, непре­ложного, равноценного и т. д.

Что все возвращается, это есть предельная степень при­ближения мира становления к миру бытия — вершина со­зерцания». («Der Wille zur Macht», n. 617).

На высоте своего мышления Ницше вынужден макси­мально полно прослеживать его основную особенность и определять мир в отношении его бытия. Поэтому истину сущего он проецирует и устрояет в смысле метафизики. Одна­ко в то же время на «вершине созерцания» говорится, что для того, чтобы сохранить мир сущего, то есть коснеющее присутствие, необходима «*двойная фальсификация*». Чувства придают впечатлениям упроченность, разум, пред-ставляя, устанавливает предметное. Каждый раз совершается та или иная фиксация подвижного и становящегося. Тогда получа­ется так, что «высшая воля к власти», будучи таким опостояниванием становления, предстает как фальсификация. В таком случае на «вершине созерцания», где решается во­прос об истине как таковой в целом, утверждаются лживое и кажущееся. Получается так, что истина есть заблуждение.

И это действительно так. Для Ницше истина является даже существенным заблуждением, а именно тем опреде­ленным «видом заблуждения», характер которого только тогда определяется в достаточной мере, когда происхожде­ние сущности истины намеренно постигается из сущности бытия, то есть (в данном случае) — из воли к власти. Веч­ное возвращение того же самого говорит о том, каким об­разом сущее (которое, будучи всем, не имеет в себе ника­кой ценности и никакой цели) в целом есть. Бес-ценность сущего в целом, определение, которое на первый взгляд кажется только отрицательным, коренится в положитель­ном определении, через которое сущее заранее наделяется Целостностью вечного возвращения того же самого. Эта основополагающая особенность сущего в целом не позво­ляет мыслить мир как некий «организм», потому что он не упорядочивается никакой целесообразностью и не соотносится ни с какой целью. «Осмысляя его [все] как целое, мы должны максимально удаляться от представления об орга­ническом» (XII, 60). Только тогда, когда сущее в целом предстает как хаос, ему как воле к власти открывается по­стоянная возможность «органически» формировать себя во властные образования с относительной продолжитель­ностью жизни. Однако хаос раскрывается не как слепое и беспорядочное неистовство, а как стремящееся к властно­му упорядочению, намечающее пределы властвования многообразие сущего в целом, постоянно чреватое приня­тием какого-то решения в своей борьбе за установление этих пределов.

Мысль о том, что этот хаос в целом является вечным воз­вращением того же самого, поначалу поражает и пугает, особенно когда понимаешь и всерьез воспринимаешь положение о том, что осмысление этой мысли должно стать метафизическим проектом. Истина о сущем как таковом в его целом получает свое определение только от самого бытия сущего. Она не предстает как одно лишь личное пере­живание мыслителя и не уходит целиком в личную точку зрения, равно как не позволяет доказать себя «научно», то есть путем исследования отдельных областей сущего, на­пример природы или истории.

Тот факт, что сам Ницше, испытывая страстное желание возвести своих современников на «вершину» метафизиче­ского «созерцания», прибегает к таким доказательствам, намекает лишь на то, как трудно и нечасто человеку как мыслителю удается удерживаться на пути требуемого мета­физикой проекта и его обоснования. Ницше имеет ясное представление о том, на чем утверждается истина проекта, в котором сущее в целом мыслится как вечное возвраще­ние того же самого. Он говорит, что «сама жизнь создала эту тяжелейшую для жизни мысль, она хочет одолеть свое высшее препятствие» (XII, 369). «Сама жизнь», то есть воля к власти, которая, властно одолевая соответствующие сту­пени власти, возвышается до самой себя в свое наивысшее.

Воля к власти должна поставлять себя самое как волю к власти перед самой собою, причем так, чтобы перед ней предстояло высшее условие чистого полномочия к максимальному сверхвластвованию: величайшее препятствие. Это происходит там, где ей противостоит чистейшее опостоянивание и противостоит не однажды, но постоянно, причем как непрестанно одно и то же. Чтобы обеспечить это высшее условие (ценность), воля к власти должна быть намеренно являющимся «принципом оценки». Она наде­ляет именно эту жизнь, а не какую-то потустороннюю, единственным в своем роде весом. «Переучивать в этом на­правлении — теперь все еще остается главной задачей: быть может, остается, *если* метафизика делает свое *тяже­лейшее* ударение именно на *этой* жизни,— согласно моему учению (XII, 68).

Это учение, которому научает учитель вечного возвраще­ния того же самого. Сама воля к власти, основная черта су­щего как такового, а не некий «господин Ницше», полагает эту мысль о вечном возвращении того же самого. Высшее опостоянивание непостоянного — величайшее препятст­вие для становления. Этим препятствием воля к власти ут­верждает глубочайшую необходимость своей сущности, а вечное возвращение, напротив, привносит в мировую игру свою обусловливающую власть. Там, где отнесенность к су­щему как таковому в целом существенным образом опреде­ляет сущее, под давлением этой тяжести совершается опыт, говорящий о том, что бытие сущего должно быть волей к власти. Однако сущее, определяемое в результате такой отнесенности, есть человек. Данный опыт перемещает чело­вечество в пространство новой истины о сущем как тако­вом в его целом. Так как отношение к сущему как таковому в его целом характерно для человека, он, пребывая в этом отношении, обретает свою сущность и становится перед лицом истории, призванный к ее свершению.

**Сверхчеловек**

Истина о сущем как таковом в его целом воспринимает­ся, упорядочивается и сохраняется человечеством. Почему это так, метафизика не может помыслить, не может даже об этом спросить. Тот факт, что человек хранит сущее, ни в коей мере не основывается на том, что в новоевропейской метафизике все сущее предстает как объект для субъекта Такое истолкование сущего, то есть истолкование на осно­ве принципа субъективности, само метафизично и уже яв­ляется скрытым следствием завуалированной отнесенно­сти самого бытия к сущности человека. Эту отнесенность нельзя мыслить в ракурсе отношения субъекта-объекта, так как данное отношение необходимым образом не при­знает и постоянно скрывает эту отнесенность, а также воз­можность ее пережить. Поэтому сущностное происхожде­ние антропоморфии и ее следствий, непременно присутст­вующих в совершении метафизики, причина господства антропологизма остается для метафизики загадкой, кото­рую она даже не может заметить как таковую. Так как человек принадлежит сущности бытия и эта принадлежность по-прежнему определяет его понимание бытия, сущее в его различных сферах и ступенях можно исследовать через человека и через него же им овладевать.

Однако человек, который, пребывая в средоточии суще­го, устанавливает свое отношение к этому сущему, которое как таковое есть воля к власти и в целом — вечное возвра­щение того же самого, является сверхчеловеком. Его осу­ществление предполагает, что сущее в своем становлении воли к власти появляется из пронзительной ясности мысли о вечном возвращении того же самого. «Создав сверхчело­века, я окутал его огромной пеленой становления и возвел над ним полуденное солнце» (XII, 362). Поскольку воля к власти как принцип переоценки раскрывает историю в ее главной черте, а именно в классическом нигилизме, чело­вечество, живущее в этой истории, также должно в ней утверждать себя перед самим собой.

Приставка «сверх» в существительном «сверхчеловек» содержит отрицание и означает восхождение «над» преж­ним человеком и уход от него. «Нет», заявленное в этом от­рицании, безусловно в том смысле, что оно исходит из «да», характерного для воли к власти, и полностью поража­ет платоновское, морально-христианское истолкование мира во всех его явных и скрытых превращениях. Отри­цающее приятие выносит решение, в метафизическом ракурсе, о направлении истории человечества к новой исто­рии. Общее, но не исчерпывающее понятие «сверхчело­век» прежде всего подразумевает эту нигилистическо-историческую сущность человечества, которое по-новому мыслит себя самого, то есть в данном случае как человече­ство, желающее именно себя. Поэтому возвещающий уче­ние о сверхчеловеке носит имя Заратустры. «Я должен был почтить Заратустру, *перса*: персы первыми широко, всеох­ватно осмыслили историю» (XIV, 303). В своем «Предисло­вии», которое предвосхищает все последующее, Заратустра говорит: «Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке! Сверхчело­век — смысл земли. Пусть же ваша воля говорит: да будет сверхчеловек смыслом земли!» («Also sprach Zarathustra», Vorrede, n. 3). Сверхчеловек есть намеренно воспринятое волей безусловное отрицание прежней сущности человека. В метафизике человек определяется как разумное живот­ное (animal rationale), но «метафизическое» происхожде­ние этого определения человека, на котором зиждется вся западноевропейская история, до сего дня не постигнуто, не вынесено на суд мысли. Это означает, что мышление еще не возникает из разделения метафизического вопроса о бытии сущего и того вопроса, который оказывается более изначальным, вопроса об истине бытия и тем самым — о сущностной отнесенности бытия к сущности человека. Метафизика сама препятствует вопрошанию об этой сущ­ностной отнесенности.

Сверхчеловек отвергает прежнюю сущность человека, но делает это нигилистически. Его отрицание затрагивает прежнюю отличительную черту человека, разум, метафи­зическая сущность которого состоит в том, что сущее в его целом проецируется и как таковое истолковывается в ра­курсе представляющего мышления.

Мышление, понятое метафизически, есть опрашиваю­щее представление того, в чем сущее есть сущее. Нигилизм же понимает мышление (рассудок) как принадлежащий воле к власти расчет на обеспечение постоянства и вместе с тем как полагание ценностей. Таким образом в истолкова­нии метафизики и ее истории появляется мышление, то есть разум, как основание и мера полагания ценностей. Существующее «в себе» «единство» всего сущего, «в себе» действенное истинное для всего сущего выступают как утвержденные разумом ценности. Однако нигилистическое отрицание разума не исключает мышления (ratio), но берет его на службу животного начала (animalitas).

В то же время и животное начало выглядит совсем по-другому. Теперь оно воспринимается не просто как чувст­венность и нечто низменное в человеке. Животность есть плотствующее (leibende), то есть наделенное избытком на­пора тело, которое попирает все вокруг. Под этим словом подразумевается отличительное единство властного образования всех инстинктов, порывов, страстей, желающих самой жизни как таковой. Живя по законам своего плотствования, животность таким образом предстает как воля к власти.

Поскольку воля к власти является основной чертой все­го сущего, только животное начало делает человека истин­но сущим. Разум представляет собой нечто живое только как плотствующий разум. Все способности человека мета­физически предопределены как способы распоряжения власти над ее властвованием. «Пробудившийся, знающий говорит: я — тело, лишь тело и больше ничего, а душа — это только слово для чего-то в теле.

Тело — это большой разум, множество с одним сознани­ем, война и мир, стадо и пастырь.

Орудием твоего тела является и твой маленький разум, брат мой; ты называешь „духом" это малое орудие, эту иг­рушку твоего большого разума» («Also sprach Zarathustra», I. Teil: «Von dem Verächtern des Leibes»). Прежнее сущност­ное отличие человека, разумность, перемещается в живот­ность в смысле плотствующей воли к власти.

Однако западноевропейская метафизика не вообще и не всегда определяет человека как разумное существо. Только в метафизическом начинании, характерном для Нового времени, раскрывается история того, как разум обретает всю полноту своей метафизической значимости, и только в соотнесении с этой значимостью можно понять всю значи­мость того, что происходит в низведении разума до уровня переиначенной животности. Только разум, раскрытый в качестве новоевропейской метафизики как нечто безус­ловное, проясняет метафизическое происхождение сущ­ности сверхчеловека.

Метафизическое начинание Нового времени представ­ляет собой изменение сущности истины, основание кото­рой остается сокрытым. Истина становится достоверностью, и только она одна определяет совершаемое в самом представлении обеспечение представленного сущего. Вме­сте с изменением сущности истины смещается и сущност­ная структура представления. С началом метафизики пред­ставление (νοεΐν) предстает как опрашивание, которое ни­где не принимает сущего страдательно, но, напротив, дея­тельно взирая на него, поставляет перед собой присутст­вующее как таковое в его виде (είδος).

Теперь это опрашивание превращается в допрос в юри­дическом (безапелляционном и категорическом) смысле. Пред-ставление как бы допрашивает из себя и по отноше­нию к себе все встречающееся, желая узнать, может ли это встречающееся устоять, и как оно устаивает перед тем, что это пред-ставление как перед-собой-поставление требует в отношении обеспечения его собственной надежности. Теперь представление больше не является одним лишь на­правляющим руслом для опрашивания сущего как таково­го, то есть присутствующего постоянства. Представление превращается в судебную инстанцию, которая выносит ре­шение о сущести сущего и говорит, что впредь сущим будет только то, что пред-ставление поставляет перед самим со­бой и таким образом обеспечивает себе. Однако в таком перед-собой-поставлении представление необходимым образом со-представляет и себя самого, причем не задним числом и не в качестве некоего предмета, а с самого начала и в качестве того, чему все должно быть предоставлено и в чьей сфере только и возможно каждому быть обеспеченным.

Правда, представляющее себя представление лишь по­тому может таким образом выносить решение о сущести сущего, что оно не просто является судом, судящим в соответствии с законом, но само уже определяет закон бытия. И далее: представление только потому может определять этот закон, что оно уже обладает им, заранее сделав самое себя законом. Смещение сущностной структуры прежнего представления состоит в том, что пред-ставляющее перед-собой-поставление всего встречающегося утверждает самое себя в качестве бытия сущего. Постоянство присутст­вия, то есть сущести, теперь состоит в представленности через это пред-ставление и для него, то есть состоит в нем самом.

Перед ним всякое сущее предстает как subiectum, то есть как нечто предлежащее из себя самого. Только поэтому оно находится в основании всего (ύποκείμενον, substans), что возникает и проходит, то есть приходит в бытие (в присут­ствие по способу предлежания) и уходит из него. Во всей метафизике сущесть (ούσία) сущего есть субъективность в изначальном смысле. Можно употребить более распро­страненное слово «субстанциальность», которое означает то же самое. В средневековой мистике (Таулер и Сузо) subiectum переводится как «подстояние» и соответственно obiectum буквально как «предброшенное».

В начинании, характерном для новоевропейского периода, сущесть сущего изменяется, и в этом изменении заключается сущность данного исторического начинания. Теперь субъективность субъекта (субстанциальность) определяется как себя представляющее представление. Те­перь человек как существо разумное предстает в означен­ном смысле как себя представляющее представление. Та­ким образом, человек становится четко очерченным сущим (subiectum), то есть «определенным» «субъектом». Благодаря упомянутому изменению метафизической сущ­ности субъективности термин «субъективность» получает и впредь сохраняет то единственное значение, согласно которому бытие сущего состоит в представлении. Субъек­тивность начинает заявлять о себе в новоевропейском смысле в противовес субстанциальности и наконец утвер­ждается окончательно. Поэтому решающее требование ме­тафизики Гегеля звучит так: «Согласно моему представле­нию, которое должно оправдать себя только через изложе­ние самой системы, все сводится к тому, чтобы постичь и выразить истинное не как субстанцию, но как субъект» («System der Wissenschaft. Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes», 1807, S. XX; WW II, 1832, S. 14). Метафизическая сущность субъективности исполняется не в «яйности» (Ichheit) или даже эгоизме человеке. «Я» предстает лишь как возможный и при определенном положении ближай­ший случай, в котором сущность субъективности возвеща­ет о себе и ищет пристанища для этого возвещения. Субъ­ективность как бытие всякого сущего никогда не является только «субъективной» в простом смысле чего-то случайно помысленного каким-то отдельным «Я».

Поэтому когда в ракурсе таким образом понятой субъек­тивности заходит речь о субъективизме новоевропейского мышления, необходимо сразу отбросить мысль о том, что здесь говорится об «одном только субъективном», эгоисти­ческом и солипсическом мнении и поведении, так как на самом деле сущность субъективизма — объективизм, поскольку для субъекта все становится объектом. В контексте объективного, через соотнесенность с ним по-прежнему определяется и необъективное, непредметное. Так как представление поставляет встречающееся и себя-обнаруживающее в представленность, таким образом предостав­ленное сущее становится «объектом».

Всякая объективность «субъективна». Это не означает, что сущее низводится до уровня одного лишь воззрения и мнения, свойственного любому случайному «Я». Мысль о том, что всякая объективность «субъективна», означает, что встречающееся соотносится с наличествующим в са­мом себе предметом. Сказать, что «сущесть есть субъектив­ность» и что «сущесть есть предметность», значит сказать одно и то же.

Сразу стремясь к тому, чтобы обеспечить все встречаю­щееся как пред-ставленное, пред-ставление постоянно ох­ватывает представляемое, и таким образом снова и снова, охватывая самое себя, выходит за свои пределы. Следова­тельно, представление в себе, еще не вне себя, есть стрем­ление. Стремление устремлено к тому, чтобы исполнить свою сущность, выражающуюся в том, чтобы все встре­чающееся и движущее себя определяло свою сущесть из представления как представления. Лейбниц определяет субъективность как стремящееся представление, и только благодаря такому взгляду новоевропейская метафизика обретает полноту своего начинания (ср. «Monadologie», 14—15). Monas, то есть субъективность субъекта есть perceptio и appetitus (ср. также «Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison», n. 2). Субъективность как бытие сущего означает: не должно «быть» и не может «быть» ни­чего такого, что могло бы обусловливать устремляющееся представление откуда-то со стороны, вне его собственного законодательства.

Теперь сущность субъективности напирает из себя са­мой и с необходимостью влечется к безусловной субъек­тивности. Метафизика Канта противостоит этому напору сущности бытия, чтобы, однако, в то же время заложить основу для его совершения, так как впервые сокрытую сущность субъективности она выражает в понятии как сущность метафизически понятого бытия вообще: бытие есть сущесть в смысле условия возможности сущего.

Однако бытие (как такое условие) может быть обуслов­лено только самим собой, а не сущим, которое само обу­словлено. Представление, то есть разум во властной, полностью раскрытой полноте своей сущности, может быть бытием всего сущего только как безусловное самозаконо­дательство. Однако это самозаконодательство характери­зует «волю», насколько ее сущность определяется в гори­зонте чистого разума. Разум как устремляющееся пред­ставление в себе есть в то же время и воля. Безусловная субъективность разума есть проникнутое волей знание о самом себе. Это означает, что разум есть абсолютный дух. Как абсолютный дух разум есть абсолютная действительность действительного, бытие сущего. Он сам есть только как призванное через него бытие, когда он сам проявляет­ся во всех существенных для него ступенях себя устрем­ляющего представления.

«Феноменология», как ее понимает Гегель, есть приведение-себя-к-понятию как безусловное самопроявление, совершаемое бытием. Здесь под «феноменологией» подразумевается не способ мышления какого-то мыслителя, а то, каким образом безусловная субъективность как безусловное самопроявляющееся представление (мышление) есть само бытие сущего. «Логика» Гегеля принадлежит «фе­номенологии», потому что в ней самопроявление безус­ловной субъективности становится безусловным, посколь­ку и условия всего проявления, «категории», в их самобытнейшем самопредставлении и раскрытии как «логос» приносятся в зримость абсолютной идеи.

Безусловное и полное самопроявление в свете, который есть она сама, составляет сущность свободы абсолютного разума. Хотя разум есть воля, однако здесь разум как пред­ставление (идея) выносит свое решение о сущести сущего. Представление отличает представленное от представляе­мого и для него. Пред-ставление, по существу, и есть это различение и разделение. Поэтому в «Предисловии» ко всей «Системе науки» Гегель говорит: «Деятельность разде­ления есть сила и работа разума, самой удивительной и великой или скорее абсолютной власти» (WWII, S. 25).

Только в том случае, если таким образом разум метафи­зически раскрывается как безусловная субъективность и тем самым как бытие сущего, превращение прежнего первенства разума в первенство самой животности может стать безусловным, то есть нигилистическим. Нигилисти­ческое отрицание метафизического, определяющего бы­тие первенства безусловного разума (не его полное упразд­нение), есть признание безусловной роли тела как повеле­вающей инстанции во всяком истолковании мира. «Тело» — это наименование той формы воли к власти, в ко­торой эта власть непосредственно доступна человеку как четко очерченному «субъекту», потому что она всегда на­личествует. Поэтому Ницше пишет такие слова: «Сущест­венно: исходить из тела и пользоваться им как путеводной нитью» («Wille zur Macht», n. 532; ср. n. 489, n. 659). Однако когда тело становится путеводной нитью в истолковании мира, это не означает, что «биологическое» и «витальное» помешаются в целое сущего и что само оно мыслится «ви­тально»: это означает, что особая область «витального» ме­тафизически постигается как воля к власти. В «воле к вла­сти» нет ничего «витального» и ничего «духовного», но «витальное» («живое») и «духовное», будучи сущим, определяются через бытие в смысле воли к власти. Воля к власти подчиняет разум, понимаемый как представление, беря его к себе в услужение как просчитывающее мышле­ние (полагание ценностей). Разумная воля, которая преж­де служила представлению, изменяет свою сущность и ста­новится волей, которая как бытие сущего повелевает са­мой себе.

Только тогда, когда совершается нигилистическое переиначивание, в результате которого первенство, свойствен­ное представлению, переходит к воле как воле к власти, воля достигает безусловного господства в сущности субъ­ективности. Теперь воля больше не является одним только самозаконодательством для разума, который представляет и как представляющий действует. Теперь воля выступает как чистое самозаконодательство для себя самой, как по­веление своей сущности, то есть повелеванию: чистое вла­ствование власти.

В результате нигилистического переиначивания не толь­ко обращенная субъективность представления становится в этом вращении волением: в результате сущностного пер­венства, которое обретает воля, даже прежняя сущность безусловности претерпевает воздействие и изменяется. Если безусловность представления постоянно обусловли­вается тем, что предоставляет себя этому представлению, то безусловность воли сама уполномочивает предоставляемое быть таковым. В таком превращающем полномочии воли сущность безусловной субъективности достигает своей совершительной полноты, не означающей, однако, совершенства, которое надлежит измерять только в соответствии с некоей в себе существующей мерой. В данном случае совершительная полнота означает, что максимальная, до сих пор сдерживаемая возможность полного раскрытия сущно­сти субъективности становится средоточием этой сущно­сти. Поэтому воля к власти безусловна и, будучи обращен­ной, является также законченной субъективностью, кото­рая в силу такой законченности одновременно полностью исчерпывает сущность безусловности.

Новоевропейская метафизика понимает ens (сущее) как verum (истинное) и толкует его как certum (достоверное). Достоверность представления и представленного им становится сущестью сущего. Вплоть до появления в 1794 г. фихтевской «Основы общего наукоучения» эта достовер­ность сводится к представлению человеческого cogito-sum, которое, будучи человеческим, может быть только сотво­ренным и, следовательно, обусловленным. В метафизике Гегеля разрабатывается безусловность субъективности разума. Будучи субъективностью безусловного представле­ния, она хотя и признает чувственную достоверность и те­лесное самосознание, однако делает это только для того, чтобы потом снять их в безусловности абсолютного духа и таким образом лишить всякой возможности безусловного первенствования. Поскольку в безусловной субъективно­сти разума предельная противовозможность (Gegen­möglichkeit) безусловного сущностного господства себе из себя повелевающей воли не допускается, субъективность абсолютного духа хотя и безусловна, но в то же время оста­ется сущностно незавершенной субъективностью.

Только тогда, когда она перерастает в субъективность воли к власти, последняя сущностная возможность бытия как субъективности исчерпывается полностью. В ней, наоборот, представляющий разум через совершившееся пре­образование признается в качестве мышления, полагаю­щего ценности, однако только для того, чтобы поставить его на службу полномочия сверхвластвования. В результате переворачивания, приводящего к тому, что субъективность безусловного представления уступает место субъективно­сти воли к власти, первенство разума как путеводной нити и судебной инстанции для проекта сущего претерпевает крах.

*Полная субъективность воли к власти есть метафизиче­ский источник сущностной необходимости «сверхчеловека».* В соответствии с прежним проектом сущего истинно сущее есть сам разум как созидающий и упорядочивающий дух, и поэтому безусловная субъективность разума как не­что абсолютное может знать ту истину о сущем, которой учит христианство. Согласно этому учению, сущее создано Творцом, а максимально существующее (summum ens) есть сам Творец. Творение понимается метафизически в смысле производящего представления. Крушение первенствую­щего значения представляющего разума заключает в себе метафизическую сущность того события, которое Ницше называет смертью христианско-морального Бога.

То же самое превращение субъективности безусловного разума в безусловную субъективность воли к власти одно­временно наделяет субъективность безграничными полно­мочиями исключительного раскрытия своей собственной сущности. Теперь субъективность как воля к власти в сво­ем полномочии на сверхвластвование хочет только самой себя как власти. Здесь «хотеть самой себя» означает утвер­ждать себя перед собой в высшем совершении собственной сущности и таким образом самой быть этой сущностью. Поэтому полная субъективность должна из своей сокро­венной глубины полагать над самой собой свою собствен­ную сущность.

Только завершенная субъективность не допускает, что­бы что-либо из нее самой стало внешним по отношению к ней. Все, что выходит за пределы власти, утвержденной полной субъективностью, не властно над бытием. Сверх­чувственное и сфера пребывания сверхчувственного Бога рушатся. Теперь человек (так как только он как представ­ляющая, утверждающая ценности воля находится посреди сущего как такового в целом) должен предоставить завер­шенной субъективности место для ее чистой сущности. Поэтому воля к власти как законченная субъективность может поместить свою сущность только в субъект, како­вым является человек, причем такой человек, который превзошел прежнего человека. Вознесенная таким обра­зом на свою вершину воля к власти как полная субъектив­ность есть высший и единственный субъект, то есть сверх­человек. Сверхчеловек не только нигилистически расста­ется с прежней сущностью человека, но в то же время, будучи превращением этой сущности, восходит над самим собой в свое безусловное и, следовательно, одновременно входит в полноту сущего, в вечное возвращение того же са­мого. Находясь посреди сущего, которое в целом бес-цель­но и как таковое есть воля к власти, новое человечество должно, если оно хочет самого себя и соответствующей ему цели, необходимым образом хотеть сверхчеловека: «Не «человечество», а сверхчеловек — вот подлинная цель!» («Wille zur Macht», n. 1001). Сверхчеловек — не какой-то сверхчувственный идеал и не какая-то личность, когда-то заявляющая о себе и где-то появляющаяся. Как высший субъект законченной субъективности он есть чистое власт­вование воли к власти. Поэтому мысль о «сверхчеловеке» возникает не из «высокомерия» некоего «господина Ниц­ше». Если продумать происхождение этой мысли исходя из ситуации самого мыслителя, тогда получается, что она воз­никает из глубочайшей решимости Ницше покориться сущностной необходимости законченной субъективности, то есть покориться метафизической истине о сущем как та­ковом. Сверхчеловек живет тем, что новое человечество приемлет бытие сущего как волю к власти. Оно желает это­го бытия, потому что оно само желаемо им, то есть безус­ловно предаваемо себе самому как человечеству.

Поэтому Заратустра, говоря о сверхчеловеке, завершает первую часть своего учения такими словами: «„Все боги умерли: теперь мы хотим, чтобы жил сверхчеловек" — та­ковой должна быть в великий полдень наша последняя воля» («Also sprach Zaratustra», I Teil). Во время ярчайшей ясности, когда сущее в целом обнаруживает себя как веч­ное возвращение того же самого, воля должна волить сверхчеловека, ибо только имея его перед глазами, можно вынести мысль о вечном возвращении того же самого. Волящая здесь воля — это не какое-то желание и стремление, но воля к власти, а «мы», которые здесь «хотят», суть те, кто постиг, что основной особенностью сущего является воля к власти, и знает, что эта воля на своих вершинах волит саму свою сущность и таким образом созвучна сущему в целом.

Только теперь становится понятным то требование, ко­торое Заратустра выдвигает в предисловии: «Пусть же ваша воля говорит: да будет сверхчеловек смыслом земли!» Бытие, которое произносит это «да будет», есть бытие, вни­мающее повелению, и — поскольку повеление существен­ным образом предстает как воля к власти — оно само есть вид воли к власти. Фраза «пусть же ваша воля говорит» пре­жде всего означает: да будет ваша воля волей к власти. Однако эта воля как новый принцип утверждения ценностей является основой того, чтобы сущее предстало не как сверхчувственный потусторонний мир, но как здешняя Земля, причем как предмет борьбы за господство над нею; чтобы смыслом и целью этого сущего стал сверхчеловек! Цель больше не подразумевает существующего «в себе» предмета цели, но значит ровно столько, сколько значит ценность. Ценность же есть обусловленное самой волей к власти условие этой воли. Высшее условие субъективности есть тот субъект, в который она сама помещает свою безус­ловную волю. Эта воля говорит и решает, что есть сущее в целом. О законе этой воли Ницше говорит так:

«Всю ту красоту и благородство, которыми мы наделили действительные и воображаемые вещи, я хочу востребо­вать обратно как собственность и произведение человека: как его прекраснейшую апологию. Человек как поэт, как мыслитель, как Бог, как любовь, как власть: о королевская щедрость человека, с которою он одарил вещи, чтобы *обед­нить* себя самого и ощутить *себя* жалким! До сих пор это было его величайшей самоотверженностью: восхищаться, поклоняться и скрывать от себя, что именно он создал все то, что его восхищает» («Der Wille zur Macht»; XV, 241).

Но не получается ли так, что в таком случае сущее в це­лом истолковывается по образу человека и становится «субъективным»? Не ведет ли это очеловечение сущего как такового в его целом к умалению мира? Возникают и встречные вопросы. Кто таков человек, через которого и в направлении которого очеловечивается сущее? В какой субъективности коренится «субъективация» мира? Разве прежний человек только в результате однократного ниги­листического переиначивания превращается в сверхчеловека, который как высшая воля к власти желает оставить сущее сущим?

«... Впредь не воля к сохранению, но воля к власти, не безропотное „все *только* субъективно", но „это и наше творение!" — так будем же гордиться им!» («Der Wille zur Macht», n. 1059). Да, все «субъективно», но субъективно в смысле совершенной субъективности воли к власти, кото­рая уполномочивает сущее быть таковым. «„Очеловечивать" мир, то есть все больше чувствовать себя в нем госпо­дами» («Der Wille zur Macht», n. 614). Однако человек ста­новится «господином» не в силу того, что он насилует сущее в угоду своим случайным мнениям и желаниям. Стать господином, значит прежде всего подчинить себя са­мого повелению на полномочие сущности власти. Влечения по своей сущности становятся определенным видом воли к власти — как великие (то есть в своей сущности осу­ществленные чистой властью) страсти. Они дерзают выхо­дить за свои собственные пределы и являются по отноше­нию к себе «судьей, и мстителем, и жертвой» («Also sprach Zarathustra», II. Teil, «Von der Selbstüberwindung»). Мелкие похоти остаются чуждыми великим страстям. Решение вы­носят не простые чувства, а та властность, которая удержи­вает их в себе: «Сила и власть чувств — самое существенное в удавшемся, целостном человеке: прежде всего должен наличествовать роскошный „зверь" — иначе что толку во всем этом „очеловечении"»! («Der Wille zur Macht», n. 1045).

Когда животное начало в человеке соотносится с волей к власти как сущностью этого начала, человек, наконец, ста­новится «установившимся зверем». Здесь это «у-становление» означает определение и очерчивание сущности и та­ким образом утверждение постоянства, упрочение в смыс­ле безусловной самостоятельности субъекта пред­ставления. Что касается прежнего человека, ищущего свою отличительную особенность в одном только разуме, то он остается «*еще не установившимся зверем*» (XIII, 276). По­этому, в нигилистической смысловой перспективе, «очело­вечение» заключается в том, чтобы делать из человека че­ловека, отдавая первенство не разуму, а «телу». Это одно­временно предполагает истолкование сущего как такового в целом в соответствии с таким «переиначенным» челове­ком. Поэтому Ницше говорит: «„Очеловечение" — слово, преисполненное предрассудков, и в моих ушах оно звучит едва ли не в прямо противоположном смысле, чем в ва­ших» (XIII, 206). Переиначенное очеловечение, а именно очеловечение через сверхчеловека, есть «расчеловечение» (Entmenschlichung). Оно освобождает сущее от того утверждения ценностей, которое было свойственно прежнему человеку. В результате такого расчеловечения сущее от­крывает свою «наготу» как властвование и борьба различ­ных властных образований, присущих воле к власти, то есть «хаосу». Таким образом, сущее, взятое в одной только сущности своего бытия, есть «природа». Поэтому в первом наброске учения о вечном возвращении того же самого го­ворится: «Хаос или природа: „*О расчеловечении природы*"» (XII, 426).

Метафизическое установление человека зверем означает нигилистическое признание сверхчеловека. Только там, где сущее как таковое есть воля к власти, а сущее в целом — вечное возвращение того же самого, может совершаться нигилистическое превращение прежнего человека в сверх­человека и сверхчеловек должен предстать как утвержден­ный для себя безусловной субъективностью воли к власти высший субъект этой субъективности.

Сверхчеловек не означает неуклюжего роста обычного насилия, которым отличался прежний человек. В отличие от одной лишь безмерной гипертрофии существующего человека путь к сверхчеловеку лежит через превращение прежнего человека в «переиначенного», который не про­сто устанавливает какой-то «новый тип» человека: напро­тив, нигилистически переиначенный человек впервые ста­новится человеком как типом. «Речь идет о типе: человече­ство просто материал для опыта, огромный излишек неудавшегося: поле обломков» («Der Wille zur Macht», n. 713; 1888). Совершенная безусловность воли к власти сама в качестве условия требует для своей собственной сущно­сти того, чтобы в соответствии с этой субъективностью че­ловечество хотело самого себя и могло хотеть только само­го себя, разумом и волей запечатлевая на себе оттиск ниги­листически переиначенного человека.

Классическая особенность этого самозапечатления че­ловека, которое совершает он сам, состоит в простом и строгом упрощении всех вещей и людей в перспективе единого безусловного полномочия воли к власти *ради гос­подства над Землей*. Условия этого господства, то есть все ценности, утверждаются и достигаются благодаря всецелой «машинизации» вещей и воспитанию человека. Ниц­ше открывает метафизический характер машины и говорит об этом открытии в «афоризме» из сочинения «Странник и его тень» (1880): «Машина как учительница.— Машина обращает человеческую массу в подобие зубчатого механиз­ма, где все действуют заодно, но каждый занят своим осо­бым делом. Она служит образцом партийной организации и военного искусства. Она не учит индивидуальному само­прославлению: из множества людей она делает единую ма­шину, а из каждого индивида — орудие обшей цели. Ее са­мое общее действие: научить, что централизация выгодна» (III, 317).

Машинизация делает возможным всегда и всюду обо­зримое овладение сущим, которое сберегает силы, накап­ливая их. В этой сущностной сфере вращаются и науки. Они не только сохраняют свойственную им ценность, не только получают какую-то новую, но впервые сами стано­вятся ценностью. Осуществляя технически налаженное и управляемое исследование всего сущего, они фиксируют это сущее и тем самым создают условия для обеспечения постоянства воли к власти. Однако воспитание человека — это не просто укрощение в смысле подавления и обуздания чувственности: это накопление и очищение сил с целью достижения однозначного и строго контролируемого «автоматизма» всех действий. Только там, где безусловная субъективность воли к власти становится истиной сущего в целом, становится возможным, то есть метафизически необходимым, *принцип* взращивания расы, то есть сама себя сознающая *мысль* о расе, а не одно только ее ширящееся формирование. Насколько воля к власти осмысляется не биологически, а онтологически, настолько мысль о расе имеет для Ницше не биологический, а метафизический смысл.

Поэтому метафизическая, соответствующая воле к вла­сти сущность всякого машинизированного упорядочения вещей и расового воспитания человека заключается в уп­рощении всего сущего на основе изначальной простоты сущности власти. Воля к власти волит только самое себя с единственной в своем роде вершины этого воления. Она не теряется в разнообразии необозримого. Она знает только то немногое, что является решающим условием ее возрас­тания и обеспечения этого возрастания. Здесь это немно­гое предстает не как нечто скудное и недостаточное, но как богатство высшей возможности повеления, которая в пре­дельной простоте своих решений самым широким образом открыта возможностям целого. «Один древний китаец уве­рял, что слышал: если царства гибнут, значит в них было слишком много законов» («Der Wille zur Macht», n. 745).

Простота, свойственная воле к власти, обусловливает однозначность, отточенность и четкость всех ее запечатлений и всякой ее чеканки. Из нее одной исходит и только ей соответствует рельефное, типическое. Способ, с помощью которого нигилистическая классическая переоценка всех ценностей заранее продумывает и очерчивает условия безусловного господства над Землей, а также достигает их, на­зывается «большим стилем». Он определяет «классический вкус», которому «присуща некоторая доля холода, ясности, твердости: прежде всего логика, счастье ума, „три единст­ва", концентрация, ненависть к чувству, душе, *esprit*, нена­висть к многообразному, зыбкому, блуждающему, к предчувствию, равно как к скудному, броскому, прелестному, благосклонному. Не следует играть с художественными формулами: необходимо претворять жизнь, *заставляя* ее впоследствии выводить формулу о себе» («Der Wille zur Macht», n. 849).

Величие большого стиля берет начало во властном раз­махе упрощения, которое всегда является усилением. Од­нако поскольку большой стиль заранее налагает свой отпечаток на всякое намеченное господство над Землей и со­храняет свое соотнесение с целым сущего, ему также принадлежит нечто огромное, подлинная сущность кото­рого состоит, однако, не в одном только нагромождении безмерно многого. Огромное, свойственное большому стилю, берет начало в малом, которое вбирает в себя сущ­ностное свершение того простого, в чьем господстве со­крыта отличительная черта воли к власти. Огромное опре­деляется не количеством. Огромное большого стиля есть то «качество» бытия всего сущего, которое остается соразмерным совершенной субъективности воли к власти. Та­ким образом, «классическое», отличающее нигилизм, пре­одолело также всякую романтику, которую еще таит в себе любой «классицизм», ибо он лишь «стремится» к «класси­ческому». «Бетховен — первый великий романтик в смыс­ле *французского* понятия романтики, равно как Вагнер — последний великий романтик... оба инстинктивно проти­вятся классическому вкусу, строгому стилю, не говоря уже о „большом"» («Der Wille zur Macht», n. 842).

Большой стиль есть то, каким образом воля к власти за­ранее вбирает в свою власть устроение всех вещей и воспи­тание человечества (как овладение сущностно бес-цель­ным сущим в его целом) и затем из этой власти в непре­станном возрастании себя самой сверхвластвует над каждым шагом и предначертывает его. В метафизическом плане это овладение Землей есть безусловное опостоянивание всего становящегося в целом. Однако такое опостоянивание противится стремлению утвердить некое безмер­но длящееся конечное состояние соразмерного однообра­зия, ибо в таком случае воля к власти перестала бы быть самой собой, так как сама себя лишила бы возможности возрастания. «То же самое», которое возвращается, имеет свое тождество каждый раз в новом повелении. От безо­пасного постоянства неподвижной косности принципи­ально отличается просчитываемая и управляемая «относи­тельная продолжительность» тех или иных властных обра­зований. Они сохраняют прочность какое-то время, в которое, однако, можно управлять. В пространстве про­считывающей власти эта прочность всегда сохраняет воз­можность перемен, хотя и контролируемых.

В большом стиле сверхчеловек свидетельствует о своей единственной в своем роде определенности. Определяя значимость высшего субъекта совершенной субъективно­сти в соответствии с идеалами и предпочтениями прежней системы ценностей, мы утрачиваем из виду образ сверхче­ловека. Там же, где каждая цель, путь и форма предстают лишь как условие и средство безусловного полномочия воли к власти, там в никак не определенном бытии благо­даря таким условиям заключается однозначная определенность того, кто как законодатель первым полагает условия господства над Землей.

Кажущаяся неуловимость сверхчеловека свидетельству­ет о той остроте, с которой через этот подлинный субъект воли к власти постигается сущностное неприятие всякого упрочения, характерное для сущности власти. Величие сверхчеловека, которому неведома бесплодная отстранен­ность простой исключительности, состоит в том, что сущ­ность воли к власти он привносит в волю человечества, ко­торое в этой воле волит себя самого как властелина Земли. В сверхчеловеке есть его «собственная подсудность, не знающая над собой высший инстанций» («Der Wille zur Macht», n. 962). Место и способ существования индивида и общества, а также их взаимоотношение, достоинство и за­кон народа и совокупности народов определяются по мере и способу той повелевающей силы, из которой они присту­пают к делу осуществления безусловного господства чело­века над самим собой. Сверхчеловек — это порода того че­ловечества, которое впервые *волит* себя самое как породу и само пробивается к ней. Однако для этого необходим «мо­лот», которым эта порода выковывается и крепится, а все прежнее, как несоответствующее ему, разбивается. Поэто­му заключительную часть одного из планов к своему «глав­ному труду» Ницше начинает так: «Четвертая книга: *мо­лот*. Какими должны быть люди, утверждающие обратные ценности?» (XVI, 417; 1886). В одном из последних планов «вечное возвращение того же самого» еще предстает как определение сущего в целом, властно пронизывающее со­бою все вокруг; заключительный фрагмент здесь озаглав­лен так: «Обращенные (Die Umgekehrten). Их молот — „учение о возвращении"» (XVI, 425).

Если сущее в целом есть вечное возвращение того же са­мого, тогда человечеству, которое посреди этого целого должно постичь себя как волю к власти, остается только решить, не желает ли оно нигилистически пережитого ни­что, чтобы больше вообще ничего не хотеть и тем самым расстаться со своей сущностной возможностью. Если человечество желает ничто, осмысленного в ракурсе класси­ческого нигилизма (бес-цельность сущего в целом), тогда молотом вечного возвращения того же самого оно выковы­вает для себя состояние, которое делает необходимым «прямо противоположного» человека. Внутри бес-смысленного целого такая порода людей утверждает волю к вла­сти как «смысл земли». Последний период европейского нигилизма представляет собой «катастрофу» в утверждаю­щем смысле переворота: «Распространение учения, кото­рое *просеивает* людей... которое побуждает к решимости как слабых, так и сильных» («Der Wille zur Macht», n. 56).

Если сущее как таковое есть воля к власти, тогда сущее в целом как вечное возвращение того же самого должно сверхвластвовать над всякой отнесенностью к сущему.

Если сущее в целом есть вечное возвращение того же са­мого, тогда основная черта сущего раскрылась как воля к власти.

Если в целом вечного возвращения того же самого сущее правит как воля к власти, тогда безусловная и совершенная субъективность воли к власти должна в горизонте челове­чества внести себя в субъект сверхчеловека.

Истина сущего как такового в его целом определяется через волю к власти и вечное возвращение того же само­го. Эту истину хранит сверхчеловек. История истины су­щего как такового в целом и затем история человечества, вобранного историей истины сущего в свою сферу, ха­рактеризуются нигилизмом как своей основной особен­ностью. Но откуда таким образом исполненная и храни­мая истина сущего как такового в целом обретает свою собственную сущность?

**Справедливость**

«Истинным» и «истиной» Ницше называет то, что Пла­тон называет «истинно сущим» (ώντως όν, άληθώς όν), под которым подразумевается бытие сущего, идея. Поэтому для Ницше «истинное» и «сущее», «бытие» и «истина» оз­начают одно и то же. Однако поскольку он думает по-ново­европейски, истина предстает не только как вообще опре­деление пред-ставляющего познания: в соответствии с изменением *представления* в обеспечивающее *предоставле­ние* истина состоит в полагании постоянного. Удержание «истины» есть пред-ставляющее почитание-за-истинное («Der Wille zur Macht», n. 507). Истинное есть зафиксиро­ванное в представляющем мышлении и таким образом постоянное. Однако в соответствии с нигилистической пере­оценкой оно больше не является наличествующем в себе сверхчувственным. Постоянное обеспечивает постоянство живого, поскольку все живое нуждается в четко очерчен­ном круге, который помогает ему сохраняться.

Однако сохранение является не сущностью живого, а одной из основных особенностей этого сущего, которое по своей глубинной природе все-таки остается возраста­нием. Так как сохранение полагает прочность как необхо­димое условие сохранения *и* возрастания, а полагание та­ких условий делается необходимым из сущности воли к власти и, будучи их полаганием, обладает характером ут­верждения ценностей, истинное как постоянное имеет характер ценности. *Истина есть ценность, необходимая для воли к власти.*

Опостоянивание всякий раз закрепляет становящееся, и поэтому истинное, поскольку оно есть постоянное, так представляет действительное, бытийствующее в становле­нии, как оно на самом деле *не есть*. Таким образом, истин­ное не сообразно сущему в смысле становящегося, то есть подлинно действительного, и, следовательно, оно есть ложное — при условии что сущность истины в согласии с ее издавна распространенным метафизическим определе­нием мыслится как соответствие представления предмету. Ницше именно так и мыслит сущность истины, ибо в про­тивном случае он не мог бы следующими словами выра­зить соответствующее его пониманию сущностное ограни­чение истины: «*Истина есть вид заблуждения*, без которого не мог бы существовать определенный род живых существ. Ценность для *жизни* является последним основанием» («Der Wille zur Macht», n. 493). Хотя истина является необходимой ценностью для воли к власти, она «не полагается ни как высшее мерило ценности, ни тем более как высшая власть» («Der Wille zur Macht», n. 853, III). 276

Истина есть условие сохранения воли к власти. Хотя это сохранение остается необходимым способом властвования в воле к власти, оно никогда не является достаточным спо­собом, то есть по-настоящему определяющим ее сущность. По своей сути сохранение остается послушным возраста­нию. Возрастание всякий раз выходит за пределы сохра­ненного и его сохранения, но это происходит не путем простого добавления власти. То «*больше*», которое увели­чивает власть, состоит в том, что возрастание открывает новые возможности власти над нею самой, преображает волю к власти в горизонте ее более высоких возможностей и в то же время с высоты тех возможностей побуждает воз­вращаться в свою подлинную сущность, то есть побуждает к сверхвластвованию над самой собой.

В таком осмыслении сущности возрастания власти реа­лизуется «более высокое понятие» искусства, суть которо­го можно усмотреть в «художественном произведении, предстающем *без* художника, например, как тело, как ор­ганизация (прусский офицерский корпус, орден иезуи­тов). В какой мере художник только предварительная сту­пень» («Der Wille zur Macht», n. 796). Сущность исконной особенности воли к власти, а именно возрастание, есть ис­кусство. Только оно определяет основную особенность су­щего как такового, то есть метафизическое начало в су­щем. Поэтому уже довольно рано Ницше называет искус­ство «*метафизической* деятельностью» («Der Wille zur Macht», n. 853, IV). Так как сущее как таковое (как воля к власти) есть искусство, сущее в целом в ракурсе метафизи­ки воли к власти надо постигать как «художественное про­изведение»: «Мир как саморождающееся художественное произведение» («Der Wille zur Macht», n. 796). Этот мета­физический проект сущего как такового в целом, осмыс­ленный в ракурсе искусства, не имеет ничего общего с эс­тетическим восприятием мира, разве что эстетику мы за­хотим понимать так, как ее хочет понимать Ницше, а именно «психологически». Тогда эстетика обретает дина­мику, в контексте которой все сущее истолковывается в ракурсе «тела». Однако здесь динамику подразумевает вла­ствование воли к власти.

Искусство есть достаточное условие воли к власти, обу­словленное ею самой как возрастанием. Оно есть решаю­щая ценность в сущности власти. Поскольку в воле к вла­сти возрастание важнее сохранения, искусство тоже имеет более высокую обусловливающую силу, чем истина, хотя в другом отношении истина, со своей стороны, обусловли­вает искусство. Поэтому искусство «в большей степени», чем истина, то есть в более существенном смысле, обладает характером ценности. Ницше знает, что «искусство *более ценно*, чем истина» («Der Wille zur Macht», n. 853, IV; ср n.. 822).

Однако, будучи необходимой ценностью, истина внутри единой сущности воли к власти имеет существенное отно­шение к искусству, подобно тому как сохранение не утрачивает своей связи с возрастанием. Поэтому сущность ис­тины во всей ее полноте можно постичь только в том слу­чае, если мы одновременно мыслим ее отношение к искусству, а само искусство мыслим в полноте сущности истины. В свою очередь, сущность искусства отсылает нас к прежде определенной сущности истины. Искусство открывает преображающе высшие возможности сверхвоз­растания той или иной формы воли к власти.

Эти возможности — не непротиворечивость логики и не осуществимость практики, а проблески того, на что еще никто не отваживался и что поэтому еще не является налично данным. То, что полагается в ракурс преображаю­щего открытия, имеет характер как *видимости*, так и *сия­ния*. Это слово (Schein) надо удерживать в его принципи­альной двусмысленности: в смысле сияния и света (солнце светит (scheint) и в смысле кажимости-таковым — ночью куст на дороге кажется человеком, однако это только куст). В первом случае речь идет о *вос-сиянии* (Aufschein), во вто­ром — о *по-казании* (Anschein), однако так как даже преоб­ражающее в смысле вос-сияния в том или ином случае прочно связывает становящуюся полноту сущего с опреде­ленными возможностями и опостоянивает ее, это преоб­ражающее одновременно остается кажимостью, которая не соответствует становящемуся. Таким образом, даже сущность искусства как воли к преображающему сиянию обнаруживает связь с сущностью истины, поскольку по­следняя постигается как заблуждение, необходимое для обеспечения постоянства, то есть постигается как простая кажимость. Сущность того начала, которое Ницше назы­вает истиной и сразу очерчивает как сообразную власти необходимую кажимость, определяется не только отноше­нием к искусству: единое основание для своего определения она скорее имеет в том, что изначально вбирает в себя истину и искусство в их сущностной взаимосвязи. Тако­вым оказывается единая сущность самой воли к власти, теперь, правда, понятая как *принесение-к-видимости-и-обнаружению* того, что обусловливает свое полномочие к сверхвластвованию над самим собой. Однако в том, что Ницше называет истиной и истолковывает как «заблужде­ние», одновременно проступает соответствие с сушим как ведущим определением сущности истины. Равным обра­зом, истолкование искусства в смысле преображающего воссияния невольно связывается с раскрытием и *принесением-в-открытое* (несокрытием) как ведущим определе­нием.

В ницшевском понятии истины соответствие и несо­крытие (adaequatio и άλήθεια) правят как никогда не зати­хающий, но в то же время почти неслышный отголосок ме­тафизической сущности истины.

В начале метафизики сущность истины как άλήθεια, как несокрытость и раскрытие (Entbergung), уступает место укоренившемуся определению истины как соответствия (όμοίωσις, adaequatio), однако никогда не исчезает совсем. С тех пор метафизика нигде не посягает на господствую­щую сущность истины как сообразующегося открытия (Eröffnug) сущего через представление, но также не задает­ся вопросом о характере упомянутых раскрытия и откры­тия, предавая это различение забвению. Однако это забве­ние, отвечая своей сущности, достигает своей полноты с того исторического момента, когда представление стано­вится себя самого обеспечивающим предоставлением все­го представимого, становится достоверностью в сознании. Всякое иное, в чем могло бы корениться представление как таковое, отрицается.

Однако отрицание — это противоположность преодоле­нию. Поэтому понимание сущности истины как несокрытости никогда не вводится в новоевропейское мышление заново, потому что оно *уже* и *все еще* (хотя и в измененном, переиначенном, искаженном и, следовательно, неопо­знанном виде) продолжает свое царствование. Позабытая таким образом сущность истины, как и все позабытое, не есть ничто. Именно это позабытое приводит метафизику безусловной и совершенной субъективности от ее сокро­венного начала к полаганию себя в область предельной противосущности (Gegenwesen) изначального определе­ния истины.

Истина как обеспечение постоянства власти принципи­ально связана с искусством как возрастанием власти. Ис­тина и искусство сущностно едины в простом единстве воли к власти. Здесь полная сущность истины имеет свое потаенное основание для определения. То глубинное, что доводит волю к власти до ее предельного выражения, за­ключается в ее волении себя самой в своем сверхвластвова­нии: безусловная, однако превращенная субъективность. С тех пор как сущее как таковое в его целом начинает рас­крывать себя по способу субъективности, субъектом ста­новится и человек. Так как человек, обладая разумом, уста­навливает свое отношение к сущему по принципу пред­ставления, он *есть* в средоточии сущего в целом благодаря тому, что *предоставляет* себе это сущее и при этом с необ­ходимостью ставит самого себя во всякое пред-ставление.

Этот способ, который есть сам человек в смысле субъек­тивности, одновременно определяет, *кто он есть*: то сущее перед которым поставляется все Сущее и через которого оно как таковое оправдывается. Таким образом, человек становится утвержденным на самом себе основанием и ме­рой истины о сущем как таковом, а это помимо прочего оз­начает, что с раскрытием бытия как субъективности начи­нается история западноевропейского человечества как ос­вобождение сущности человека в направлении новой свободы. Это освобождение представляет собой то, каким образом совершается превращение представления об оп­рашивании (Vernehmen) как вбирании (νοεϊν) в опрашивание как допрос и подсудность (per-ceptio). Однако такая перемена уже является следствием изменения сущности истины. Причина этого события, из которого проистекает новая свобода, остается для метафизики сокрытой. Однако из него проистекает новая свобода.

Освобождение в новую свободу является негативным высвобождением из основанного на вере в откровение христианско-церковного обеспечения спасения. В нем ис­тина спасения не ограничивается верующим отношением к Богу: она выносит свое решение и о сущем. То, что назы­вается философией, продолжает оставаться служанкой теологии. Сущее в его иерархии представляет собой творе­ние Бога-Творца, которое Богом-Искупителем возвраща­ется из бездны грехопадения и возносится в сверхчувст­венный мир. Однако освобождение от истины как обеспе­чения спасения должно (ибо оно вводит человека в простор неуверенности и предполагает риск сущностного выбора) иметь в себе отношение к свободе, которая теперь тем более берет на себя дело обеспечения человека и по-новому определяет его уверенность и обеспеченность.

Теперь такое обеспечение совершается только из самого человека и для него самого. В новой свободе человечество хочет быть уверенным в безусловном самораскрытии всех способностей к безграничному господству над всей Зем­лей. Пребывая в такой уверенности, человек достоверно уверен как в сущем, так и в себе самом. Эта достоверность не просто сообразует истину с самой собой, но является сущностью самой истины. Истина становится обеспечен­ным упрочением всего сущего ради властного привнесения человеком самого себя в целое этого сущего, становится тем обеспеченным упрочением, которое осуществляет сам человек. Новая свобода направляет человека в раскрытие новой сущности истины, которая прежде всего утверждает себя как самодостоверность представляющего разума.

Но так как освобождение в новую свободу в смысле са­мозаконодательства человечества начинается как освобо­ждение от христианско-надмирной уверенности в спасе­нии, это освобождение в своем неприятии христианства сохраняет свою соотнесенность с ним. Поэтому взор, обращенный только в прошлое, легко воспринимает новое че­ловечество лишь как некую секуляризацию христианства. Однако обмирщение христианского и увод его в «мир» тре­буют мира, который уже должен быть описан в ракурсе не-христианских притязаний. Только в нем может разворачи­ваться и утверждаться секуляризация. Просто отход от хри­стианства ничего не значит, если прежде ради этого не определяется новая сущность истины и сущее как таковое в целом не предстает в ракурсе этой новой истины. В то же время эта истина бытия в смысле субъективности только тогда свободно раскрывает свою сущность, когда бытие су­щего безусловно и совершенно заявляет о себе как субъек­тивность.

Поэтому только в метафизике воли к власти новая сво­бода начинает возводить всю полноту своей сущности до уровня закона новой законности. Этой метафизикой Но­вое время впервые осуществляет всю полноту господства своей сущности. Предшествующее предстает как прелю­дия. Поэтому вся новоевропейская метафизика вплоть до Гегеля остается истолкованием сущего как такового, оста­ется онтологией, чей логос постигается в христианско-теологическом ключе как творческий разум и коренится в аб­солютном Духе (онто-тео-логия). Правда, и впредь христи­анство остается проявлением истории. Претерпевая изменения, пытаясь сообразоваться с иным и идя на ком­промиссы, оно каждый раз примиряется с новым миром и с каждой победой этого мира все решительнее отрекается от своей прежней творящей историю силы, потому что объяснение мира, на которое оно притязает, уже не вписы­вается в рамки новой свободы.

Но как только бытие сущего как воля к власти сообразу­ет себя с соответствующей ему истиной, новая свобода мо­жет оправдывать свою сущность исходя из таким образом определенного бытия сущего в целом. Однако этому бы­тию одновременно должна соответствовать сущность тако­го оправдания. Новое оправдание новой свободы в качестве основания требует новой справедливости, которая пред­ставляет собой решающий путь освобождения, ведущего в новую свободу.

В записи, относящейся к 1884 г. и озаглавленной «*Пути свободы*», Ницше пишет:

«*Справедливость* как созидающий, выделяющий, унич­тожающий способ мышления, совершаемого из опреде­ленных оценок: *высший представитель самой жизни*» (XIII, 42).

Итак, справедливость как «способ мышления» есть пред-ставление, то есть фиксирование, совершающееся «из определенных оценок». В этом способе мышления упрочиваются ценности, выдержанные в определенном ра­курсе условия воли к власти. Ницше не говорит о том, что справедливость — это *какой-то* способ мышления среди прочих, совершаемый из (любых) оценок. Он считает, что справедливость — это мышление из вполне определенных, намеренно совершаемых оценок. Справедливость — это именно *такое* мышление в смысле одной только утвер­ждающей ценности воли к власти. Такое мышление не просто проистекает из оценок, оно есть совершение самой оценки. Это становится ясно из того, как Ницше характе­ризует сущность такого «способа мышления». Три четких определения, к тому же приведенных в принципиально важной последовательности, дают возможность увидеть его строй.

Итак, это «созидающий» способ мышления. Он создает нечто такое, чего еще нет и что, быть может, вообще нико­гда не присутствует как налично данное. Такое созидание есть возведение. Оно устремлено ввысь, причем так, что сама эта высь в таком начинании как таковая впервые от­крывается и достигается. Высота, на которую восходят в таком созидании, проясняет горизонты условий, обуслов­ливающих возможность повелевания. Только с этой ясной выси можно повелевать так, чтобы в повелении всякое по­виновение преображалось в воление. Такая высота позво­ляет увидеть правильное направление.

Однако «созидающее» мышление в то же время является «выделяющим», очерчивающим, то есть оно очерчивает и сохраняет то, что должно нести строение, и отметает то, что ему угрожает. Таким образом оно закладывает фунда­мент и выбирает строительный материал.

Созидающе-очерчивающее, созидающе-выделяющее мышление одновременно является «уничтожающим». Оно разрушает все то, что, будучи косно упрочивающим и вле­кущим вниз, препятствует созидающему восхождению ввысь. Такое уничтожение противостоит напору всех усло­вий нисхождения. Созидание требует иссечения. Каждое строение (как создание) включает в себя и уничтожение.

Три определения сущности справедливости как способа мышления не просто выстроены в определенной иерархии: они и прежде всего говорят о внутренней динамике этого мышления. Созидая, оно утверждается; впервые открывая для себя высоту и устремляясь к ней, оно тем самым пре­восходит самое себя, отъединяется от несоразмерного и искореняет его из своих условий. Будучи таким мышлени­ем, справедливость есть властное возвышение над самою собой, совершаемое в восхождении на предельную высоту. Такова сущность самой воли к власти, и потому в рассматриваемой нами записи после двоеточия курсивом дается резюмирующая характеристика справедливости: «*высший представитель самой жизни*». Для Ницше «жизнь» — про­сто синоним «бытия», а бытие есть воля к власти.

В какой мере справедливость является высшим предста­вителем воли к власти? Что здесь означает слово «предста­витель»? Здесь не имеется в виду некий представитель че­го-то такого, чем сам этот представитель не является. Рав­ным образом данное слово по своему значению не есть просто выражение, которое, будучи именно таковым, ни­когда не является самим выражаемым. Если бы было так, тогда «представитель» не мог бы быть и не должен был бы быть выражением. «Представитель» только там обладает своей подлинной сущностью, где сущностно необходимым становится само «представительство» («репрезента­ция»). Эта сущность заявляет о себе сразу же, как только бытие вообще определяет себя как пред-ставление (ге-praesentare). Однако полнота сущности этого пред-ставления заключается в том, чтобы приносить себя к себе само­му в собой же запечатленную и очерченную открытость. Так сущность бытия определяется как субъективность. Как репрезентация она требует репрезентанта, который, будучи таковым, обнаруживает само сущее в его бытии, то есть в присутствии, παρουσία, и именно так дает сущему воз­можность *быть*.

Воля к власти, сущностное переплетение возрастания власти и сохранения ее благодаря полномочию себя самой на сверхвластвование влечет свою собственную сущность к власти, то есть к проявлению в сущем. Воля к власти есть репрезентация, полагающая ценности. Созидание есть высший способ возрастания власти, в то время как различающе-сохраняющее очерчивание и иссечение есть выс­ший способ сохранения власти, а уничтожение — высший способ противосущности сохранению и возрастанию.

Сущностное единство этих трех способов, то есть уже упоминавшаяся *справедливость*, есть сама воля к власти в ее наивысшей сущностной выси. Ее наивысшая высь со­стоит в способности полагать условия себя самой. Намечая «ракурсы», «точки зрения» как условия, воля к власти уполномочивает себя на свою сущность. Таким образом она двояко обнаруживает в едином упрочившееся и стано­вящееся и, поступая так, обнаруживает себя самое как не­что такое, что глубинно *есть* властвующая возможность проявления в двояком ракурсе: вос-сияния и по-казания.

Унаследованная всей метафизикой и сохраненная (пусть даже все еще в полном забвении) сущность истины есть возможность проявления как раскрытия сокрытого: несокрытость (и, следовательно, также «справедливость» как высший способ воли к власти, основание для определения сущности истины). В метафизике безусловной и совер­шенной субъективности воли к власти истина бытийствует как «справедливость».

Правда, для того чтобы мыслить сущность справедливо­сти в соответствии с этой метафизикой, мы должны ис­ключить из поля зрения все представления о справедливо­сти, вытекающие из христианской, гуманистической, про­светительской, буржуазной и социалистической морали. Хотя справедливым остается то, что сообразно «правиль­ному», однако само правильное, задающее направление и полагающее меру, как таковое в себе не существует. Хотя это правильное дает право на что-то, однако оно, в свою очередь, определяется из того, что есть это «право», а для Ницше «право = воле, увековечивающей то или иное соот­ношение сил» (XIII, 205). В таком случае справедливость есть способность утверждать таким образом понятое пра­во, то есть волить такую волю. Это воление может быть только как воля к власти.

Поэтому во второй записи, появившейся почти одно­временно с первой (в 1884 г.) Ницше говорит о справедли­вости следующее: «*Справедливость* как функция широко озирающей вокруг себя власти, которая выходит за преде­лы малых перспектив добра и зла, следовательно, имеет бо­лее широкий горизонт *преимущества* — намерение удер­жать нечто *большее*, чем то или это лицо» (XIV, 80).

Невозможно не обратить внимание на созвучие обоих определений «справедливости»: в первом случае сказано, что она является «*высшим представителем самой жизни*», во втором — что она представляет собой «функцию широ­ко озирающей вокруг себя власти». Здесь «функция» озна­чает «действование», совершение как раскрытие сущности и, следовательно, способ, которым названная здесь власть есть собственно *власть*. Функция подразумевает саму «ши­роко озирающую вокруг себя власть».

Но как широко она озирает вокруг себя? Во всяком слу­чае, ясно одно: она смотрит «за пределы малых перспектив добра и зла». «Добро» и «зло» суть наименования ракурсов прежнего полагания ценностей, которое признает сверх­чувственное в себе как обязательный закон. Ракурс, на­строенный на прежние высшие ценности, «мал» в сравнении с тем великим, что характерно для «большого стиля», в коем предначертывается способ, сообразно которому нигилистическо-классическая переоценка всех прежних цен­ностей становится основной чертой начинающейся исто­рии. Власть, широко озирающая вокруг себя, как перспек­тивная, то есть утверждающая ценности, превосходит все прежние перспективы. Она есть то, из чего исходит новое ценностное полагание, и то, что господствует над всяким новым полаганием ценностей: она есть *сам* *принцип* нового утверждения ценностей. Власть, широко озирающая во­круг себя, есть исповедующая самое себя воля к власти. В перечне положений, которые надо учитывать, когда речь заходит об «истории современного помрачения», сказано в двух словах: «справедливость как воля к власти (воспита­ние)» («Der Wille zur Macht», n. 59).

Справедливость есть полагающий определенную точку зрения *выход за пределы* прежних перспектив. Но в каком горизонте этот «созидающий способ мышления» утверждает свою точку зрения? Сказано, что он имеет «более широкий горизонт *преимущества*». Мы настораживаемся. Справедливость, нацеленная на достижение преимущест­ва, выгоды, коварно и достаточно грубо отсылает нас в об­ласть пользы, продуманного обмана и расчета. Вдобавок слово «преимущество» Ницше в своей записи подчеркива­ет, чтобы никто не сомневался, что справедливость, о кото­рой здесь идет речь, принципиально направлена на дости­жение этого «преимущества».

В соответствии со своим подлинным, теперь уже утра­ченным смыслом, слово «пре-имущество» (Vor-teil) озна­чает нечто, что было *уделено*, нечто *уделенное* (Zugeteilte) еще до совершившегося деления (Teilung) и распределения (Verteilung). Справедливость — это предшествующее вся­кому мышлению и действию наделение тем, к чему единственному она устремлена, а устремлена она к тому, чтобы «удержать нечто *большее*, чем то или это лицо». Таким об­разом, справедливость устремлена не к какой-то дешевой выгоде, обращена не к какому-то отдельному человеку, не к сообществам людей и даже не к «человечеству».

Справедливость имеет своей целью ту человеческую по­роду, которую еще надо вывести и воспитать и которая должна обладать одной существенной способностью — способностью установить безусловное господство над Зем­лей, поскольку только благодаря этому безусловная сущ­ность чистой воли предстает перед самою собой, то есть приходит к власти. Справедливость есть предвосхищаю­щее наделение теми условиями, которые обеспечивают удержание, то есть сохранение и достижение.

Упомянутое «нечто», желающее быть удержанным в справедливости, есть опостоянивание безусловной сущно­сти воли к власти как основной черты сущего. Воля к власти имеет характер становления. «*Впечатать* в становле­ние черты бытия — вот в чем *высшая воля к власти*» («Der Wille zur Macht», n. 617).

Эта высшая воля к власти, которая есть опостоянивание сущего в целом, раскрывает свою сущность как справедли­вость. Осуществляя всякую возможность проявления и любого раскрытия, а также властно пронизывая их собою, она предстает как *глубинная сущность истины*. Когда сущее во всей своей полноте проявляется как «вечное возвраще­ние того же самого», в становление впечатываются черты бытия. Однако Ницше говорит о том, что опостоянивание становления всегда является «фальсификацией» и тогда на «вершине созерцания» все становится видимостью. Он сам понимает сущность истины как «вид заблуждения», кото­рое запечатлевается и оправдывается основанием для оп­ределения сущности истины, запечатлевается и оправды­вается справедливостью.

Однако истина лишь до тех пор остается видом заблуж­дения и обмана, пока она сообразно своему нераскрытому, хотя и распространенному, понятию мыслится как соответствие действительному. Напротив, тот проект, который мыслит сущее в целом как «вечное возвращение того же са­мого», есть «мышление» в смысле уже рассмотренного нами своеобразного, в одно и то же время созидающего, выделяющего и уничтожающего способа мышления. Его истина есть «высший представитель самой жизни». О той мысли, которая ее мыслит, Ницше говорит, что «сама жизнь создала эту тяжелейшую для нее мысль». Эта мысль истинна, потому что она справедлива, а справедлива она потому, что обнаруживает волю к власти в ее высшей фор­ме. Воля к власти как основная черта сущего оправдывает вечное возвращение того же самого как «видимое сияние», в блеске которого сверкает высшее торжество воли к вла­сти. В этой победе проявляется законченная сущность са­мой воли к власти.

В контексте новой справедливости решается вопрос и о соответствующем ей оправдании. Такое оправдание состо­ит не в соразмерности с наличным и не в апелляции к че­му-то уже утвержденному и в себе значимому. Любое притязание на такое оправдание остается в сфере воли к власти лишенным всякого основания и не находит отголоска. Оправдание состоит только в том единственном, что удовле­творяет сущность справедливости как «высшего предста­вителя воли к власти», а это есть сама репрезентация. Бла­годаря тому что какое-либо сущее представляет себя во властной сфере как форму воли к власти, оно уже оказыва­ется правым, то есть исполненным воли, которая повеле­вает самой себе свое сверхвластвование. Только в этом смысле о таком сущем можно сказать, что оно есть сущее в смысле истины сущего как такового в его целом.

Пять ключевых слов («воля к власти», «нигилизм», «веч­ное возвращение того же самого», «сверхчеловек» и «спра­ведливость») соответствуют пятиаспектному строению ме­тафизики. Однако сущность этого единства еще остается сокрытой для самой метафизики. Ницшевское мышление повинуется скрытому единству метафизики, основную по­зицию которой философ должен обозначить, обозреть и выстроить, не отдавая предпочтения ни одному из упомя­нутых пяти ключевых слов и не вынося ни одного из них в заголовок, направляющий все движение и строй мысли. Ницшевское мышление остается верным внутреннему движению истины, и эта верность достигается тем, что он каждый раз, обращаясь к какому-либо одному ключевому слову, прозревает целое и внимает внутренней гармонии всех этих слов. Характерное для него беспокойство мыш­ления свидетельствует о том, что Ницше противостоит са­мой большой опасности, угрожающей мыслителю: опас­ности поступиться своей основной позицией и попытаться сделать себя понятным с помощью чего-то чуждого и со­всем уже миновавшего. Когда чуждые люди навешивают на произведение чуждые ему заголовки, не стоит, навер­ное, лишать их этого удовольствия, но когда, с другой сто­роны, стремясь выявить сокровенное единство ницшевской метафизики, мы называем ее метафизикой безуслов­ной и законченной субъективности воли к власти, не приходим ли мы к тому, чего сумел избежать сам Ницше, а именно к чисто внешнему, лишь ретроспективному исто­рическому упорядочению картины, если не вообще к тому историческому подсчету, который никогда не утрачивает своего коварного характера и легко может проявить свою злую натуру? И все это на основании того понятия метафи­зики, которое Ницше хотя и подтверждает, но не обосно­вывает и нигде не очерчивает!

Такая ситуация заставляет спрашивать лишь об одном: на чем вообще основывается сущностное единство мета­физики? Из чего проистекает сущность метафизики? От­вет на эти вопросы должен показать, приводят ли такие размышления всего лишь к возникновению какой-то соз­даваемой задним числом теории метафизики, которая ос­тается безразличной к самой сути вопроса, или они на са­мом деле являются серьезным осмыслением, которое впо­следствии приводит к принятию определенного решения.

Если мы характеризуем метафизику Ницше как метафи­зику воли к власти, то не получается ли так, что какое-то одно из перечисленных ключевых слов получает преимущество? И не основывается ли оно на том, что здесь ницшевская метафизика постигается как метафизика безус­ловной и законченной субъективности? Но почему бы (если метафизика вообще есть истина сущего как такового в целом) отличительной особенности ницшевской мета­физики не выражаться в другом ключевом слове, а именно в «справедливости», которая все-таки называет главную особенность истины, характерной для такой метафизики?

Только в двух рассмотренных нами записях, которые сам Ницше никогда не публиковал, он специально раскрывает сущность справедливости на основе воли к власти. Он ни­где не говорит о новой справедливости как об основании для определения сущности истины, однако приблизитель­но в то же время, когда появляются оба упомянутые принципиально важные истолкования природы справедливо­сти, Ницше осознает, что пока что ему ни разу не удавалось достичь действительной ясности *единого* решающего понимания. В одном отрывке из ретроспективного предисло­вия к «Человеческому, слишком человеческому» (1878 г.) он пишет: «Я поздно догадался, чего мне, собственно, со­вершенно не достает: *справедливости*. „Что такое справед­ливость? Возможна ли она? И если невозможна, то как вынести жизнь?" — такие вопросы я задавал себе непрестан­но. Всюду, когда я начинал рыться в себе, меня глубоко страшило, что я нахожу одни только страсти, одни лишь уклоны, одну только несомненность того, чему уже недос­тает предусловий для справедливости: но где же рассуди­тельность? Рассудительность, основанная на более широ­ком понимании?» (XIV, 385 f.).

Отсветы этого позднего понимания как бы высвечивают и то более раннее предчувствие, пронизывающее мышле­ние Ницше, повинуясь которому он во втором из своих «Несвоевременных размышлений» («Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben», n. 6) недвусмысленно ставит «справедливость» на место отвергнутой «объективности» исторических наук, хотя это происходит без мета­физического постижения сущности объективности из субъективности, без осознания того, что основной особен­ностью справедливости является воля к власти.

Однако если предположить, что сущность воли к власти Ницше постигает как безусловную и (в силу того что она имеет обращенную природу) законченную субъективность, если вдобавок предположить, что сущность субъек­тивности субъекта мыслится метафизически, если, нако­нец, предположить, что здесь снова припоминается (и не только подразумевается и повторяется) забытая сущность метафизической истины как раскрытия сокрытого (άλήθ­εια), итак, если все это предположить, то не перевешивают ли в таком случае эти лаконичные, основательно состав­ленные записи о «справедливости» все прочие рассужде­ния Ницше о сущности истины, те рассуждения, которые просто вторят современной ему «теории познания»? Но поскольку Ницше так и не раскрывает, каким образом «справедливость» оказывается главной чертой истины, это ключевое слово нельзя вынести в заголовок его метафизи­ки.

Метафизика есть истина сущего как такового в целом. Метафизика безусловной и совершенной субъективности мыслит (не говоря об этом) свою собственную сущность, а именно сущность истины, как справедливость. В соответ­ствии с этим истина сущего как такового в целом есть истина о сущем, причем так, что судьбу ее собственной сущ­ности в ракурсе основной особенности сущего решает воля к власти как его высшая форма.

Но, быть может, в таком случае всякая метафизика есть истина о сущем как таковом в целом именно в этом двоя­ком смысле? Быть может, она есть истина о *сущем*, потому что она есть истина, которая исходит из *бытия* сущего? Если да, то не говорит ли такое происхождение сущности истины что-нибудь о ней самой? Быть может, по своему происхождению она в себе не исторична? Не говорит ли такое происхождение сущности истины что-либо о сущно­сти самой метафизики? Говорит, причем говорит то, что можно сказать только в порядке защиты.

Метафизика — не создание человека. Но именно поэто­му и должны быть мыслители. Они сначала ставят себя в несокрытость, которая приуготовляет себе бытие сущего. «Метафизика Ницше» (то есть теперь истина сущего как такового в целом, сохраненная в слове его основной мета­физической позиции) вследствие ее исторической сущно­сти является основной чертой истории той эпохи, которая, совершаясь, начинается как эпоха Нового времени: «Пе­риод, когда застарелый маскарад и моральная принаряженность аффектов вызывают отвращение: *голая природа*, когда *количественные признаки силы* просто признаются как *решающие* (как *определяющие иерархию*), когда снова заявляет о себе *большой стиль* как следствие *большой стра­сти*» («Der Wille zur Macht», n. 1024).

Нерешенным остается вопрос о том, какие народы изна­чально и окончательно находятся под законом причастно­сти этой основной черте в начинающейся истории господ­ства над Землей. С другой стороны, уже исчерпало себя как вопрос и окончательно решилось другое: в 1881-1882 гг., когда после «Утренней зари» на Ницше обрушивается мысль о вечном возвращении того же самого, он записыва­ет: «Наступает время, когда начнется борьба за господство над Землей,— она будет вестись от имени *основных* *философских учений*» (XII, 207).

Этим, однако, не сказано, что в ходе борьбы за Землю как источник сырья и за лишенное всяческих иллюзий использование «человеческого материала» воля к власти напрямую обращается к философии, стремясь найти в ней какую-то помощь или делая это только для вида. Можно даже предположить, что философия как учение и порожде­ние культуры исчезает и вполне может исчезнуть, ибо, по­скольку она была настоящей, она уже назвала действитель­ность действительного, то есть назвала бытие, в соотнесе­нии с которым только и возможно сказать о всяком сущем, *что* оно есть и *как* оно есть. «Основные философские уче­ния» говорят об их ученом содержании в смысле предмета изложения, в котором сущее в целом соотносится с быти­ем. «Основные философские учения» говорят о сущности завершившейся метафизики, которая в соответствии со своей основной особенностью несет на себе западноевро­пейскую историю, формирует ее как европейскую историю Нового времени и определяет к «мировому господству». Все, что при этом говорят европейские мыслители, можно с исторической точки зрения связать с их национальными особенностями, но никогда нельзя преподносить как одно только национальное своеобразие. Мысль Декарта, мета­физика Лейбница, философия Юма всякий раз представ­ляют собой европейское, а потому планетарное явление. Равным образом метафизика Ницше никогда в своем су­ществе не остается только немецкой. Она европейско-планетарная.

**Глава седьмая**

**БЫТИЙНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ НИГИЛИЗМА (1944-1946)**

Нельзя сказать, что к мышлению бытия Ницше приво­дит его признание сущего самым элементарным фактом (как воли к власти), нельзя сказать, что он приходит к это­му мышлению на пути истолкования бытия как «необхо­димой ценности», также нельзя сказать и того, что мысль о «вечном возвращении того же самого» становится стиму­лом для осмысления вечности как мгновения в контексте внезапно проясненного присутствия, осмысления возвра­щения — как способа этого присутствия и, наконец, ос­мысления того и другого в соответствии с их сущностным происхождением в контексте из-начального «времени».

Признавая волю к власти в смысле «последнего факта» своим основным философским прозрением, Ницше огра­ничивается характеристикой бытия как четко очерченно­го, фактически данного сущего, причем эта фактичность как таковая не осмысляется. Придерживаясь этого основ­ного прозрения, Ницше тем самым закрывает себе дорогу в мышление бытия. Это основное прозрение просто не ви­дит такой дороги.

Однако в мышлении Ницше вопрос о бытии не может заявить о себе еще и потому, что он уже дал ответ на этот вопрос (в единственно известном смысле бытия сущего). «Бытие» есть ценность. «Бытие» означает сущее как тако­вое, а именно означает постоянное.

В той мере и в том ракурсе, в каких мы можем задавать Ницше встречные вопросы, мы не видим, что он мыслит бытие из его истины, а истину — как бытийствующее самого бытия, в которое бытие превращается и через которое утрачивает свое подлинное имя.

По мере того как мы продолжаем рассматривать приро­ду ницшевского мышления, только что проведенное нами рассуждение заставляет, наверное, думать о том, что философу следовало бы, в принципе, мыслить бытие как тако­вое, что он, конечно же, этого не делал и что, следователь­но, его мышление остается недостаточным. Однако на са­мом деле мы вовсе ничего этого не имеем в виду. Напротив, для того чтобы постичь мысль Ницше в максимальной вер­ности всему его мышлению, нам необходимо лишь пере­меститься из области нашего вмысливания в вопрос об ис­тине бытия в сферу ницшевской метафизики. Приступая к этому, мы вовсе не стремимся утвердить якобы более пра­вильное представление о его философии. Мы осмысляем его метафизику только для того, чтобы задать вопрос о том, что поистине достойно вопрошания: *преодолен ли или не преодолен нигилизм в метафизике Ницше, которая впервые постигает и осмысляет его как таковой?*

Задавая такой вопрос, мы оцениваем эту метафизику с точки зрения того, способствует ли она такому преодоле­нию или нет, и сохраняем актуальность этой оценки. Обра­щая вопрос к себе самим, мы спрашиваем только о том, не раскрывается ли (и если да, то каким образом) в ницшевском метафизическом постижении и преодолении нигилизма сама суть этого явления. Мы спрашиваем, не рас­крывается ли в *метафизическом* понятии нигилизма его сущность, нельзя ли вообще ее *по-стичь*, не требуется ли для этого иная строгость сказывания.

В таком вопрошании мы, конечно, предполагаем, что в том, что носит имя «нигилизма», *Ничто* действительно осуществляет свою сущность, причем осуществляет в том смысле, что вместе с сущим как таковым в целом оно «*есть*» ничто. При этом мы ни в коем случае не предъявля­ем его мышлению несоразмерное ему и чрезмерно завы­шенное требование, так как поскольку Ницше постигает нигилизм как историю обесценения высших ценностей, а преодоление нигилизма мыслит как некое противодвижение в виде переоценки прежних ценностей (причем из намеренно признаваемого принципа нового ценностного полагания), он мыслит именно *бытие*, то есть сущее как тако­вое, и таким образом опосредствованно понимает нигилизм как историю, в которой нечто происходит с су­щим как таковым.

Строго говоря, не *мы* подчиняем что-то одно чему-то другому, а подчиняем *себя* *самих* требованию языка. Это требует, чтобы в слове «нигилизм» «nihil», ничто, мыслилось одновременно с пониманием того, что при этом нечто совершается в сущем как таковом. Язык требует, чтобы мы не просто правильно понимали лексические искусствен­ные порождения, но чтобы в слове и с помощью слова вни­мали самому выраженному в нем предмету. Мы подчиняем себя требованию «нигилизма» мыслить историю, в кото­рой присутствует сущее как таковое. Слово «нигилизм» на свой лад называет *бытие* этого сущего.

Итак, метафизика Ницше основывается на четко выра­женном основополагающем понимании того, что сущее как таковое *есть* и что лишь таким образом признанное су­щее наделяет мышление (что бы оно при этом ни мыслило) как пребывающее в этом сущем возможностью своего су­ществования. Основополагающий опыт Ницше гласит: су­щее *есть* сущее как воля к власти в виде вечного возвраще­ния того же самого. Будучи таковым, оно *не есть* ничто. Та­ким образом нигилизм, согласно которому сущее как таковое должно быть ничто, исключается из основ этой метафизики. Следовательно, она, по-видимому, его пре­одолела.

Ницше признает сущее как таковое, но признает ли он в этом признании и бытие сущего, само *бытие*, именно *как бытие*? Ни в коей мере. Бытие определяется как ценность и тем самым разъясняется из сущего как условие, полагае­мое волей к власти, «сущим» как таковым. Бытие не при­знается как бытие. Это «признание» означает: позволять бытию в ракурсе его сущностного происхождения царство­вать во всем достойном вопрошания, то есть удерживать вопрос о бытии. Однако это также означает: размышлять о происхождении присутствия и постоянства и таким обра­зом оставлять мыслительную возможность того, что *«бытие» на своем пути к «как бытию» поступится собственной сущностью ради обретения более исконного определения*. Раз­говор о «самом бытии» постоянно остается вопрошающим.

Для представления, которое, пребывая в ценностном мышлении, обращено к усмотрению ценностной значимо­сти, бытие с точки зрения его *вопрошаемости* в ракурсе «как бытия» уже остается за пределами очерченного круго­зора. Предполагается, что бытие как таковое «есть» ничто: бытие — nihil.

Однако если предположить, что сущее есть благодаря бытию и что никогда бытие *не есть* благодаря сущему, если предположить, что перед лицом сущего бытие не может быть ничем, тогда не получается ли так, что там, где не только сущее, но даже бытие предстают как ничто, ниги­лизм разыгрывает свою, быть может, единственную на­стоящую карту? Конечно. Там, где сущее объявляется ни­чем, можно обнаружить нигилизм, но еще нельзя напасть на его *сущность*, которая только там появляется впервые, где nihil касается самого бытия.

Сущность нигилизма есть история, в которой само бы­тие ввергается в ничто.

Руководствуясь правилом непротиворечивости, наше мышление или, лучше сказать, наш подсчет и расчет уже готовы заявить, что история, которая *есть*, но в которой само бытие *не есть*,— полный абсурд. Вполне возможно, что само бытие нисколько не заботят противоречия нашего мышления. Если бы бытие заботилось о непротиворечиво­сти человеческого мышления, оно перестало бы отвечать своей собственной сущности.

Бытию совсем нет дела до нашего абсурда, а тем самым до него нет дела и тому, что происходит с бытием, а именно тому факту, что в метафизике бытие как таковое предстает как ничто.

Правда, важнее наших счетов с абсурдом остается воз­можность узнать, в какой мере такая же судьба постигает бытие как таковое в метафизике Ницше.

Мы говорим: метафизика Ницше есть подлинный ниги­лизм. Но надо ли самому Ницше, чтобы мы задним числом пускались в такую бухгалтерию с его мышлением? В свое время, освещая, каким образом он сам воспринимает раз­личные формы и этапы нигилизма, мы обратились к за­ключительному предложению 14 записи из «Воли к власти» (1887 г.), которое гласит:

«„Нигилизм" как идеал *высшего могущества* духа, преиз­бытка жизни, частью — разрушительный, частью — ирони­ческий».

Однако уже упомянутая «рекапитуляция» (n. 617) начи­нается так: «*Впечатать* в становление черты бытия — вот в чем *высшая воля к власти».*

Мысля *становление* как *бытие* всеобщности сущего, мысля «волю к власти» в ракурсе «вечного возвращения того же самого», дух ницшевской метафизики утверждает это мышление как идеал своего высшего могущества, и по­тому эта метафизика отвечает высшей форме «нигилизма». Выдвигая идею полной переоценки всех прежних ценно­стей, метафизика Ницше совершает их обесценение. Так «разрушительно» она вступает в развитие прежней истории нигилизма. Но поскольку эта переоценка намеренно совершается на основе *принципа полагания ценностей*, дан­ный нигилизм предстает как нечто такое, чем он в *своем собственном* смысле больше не является: как «разрушительный» он «ироничен». Свою метафизику Ницше пони­мает как предельный нигилизм, который в то же время пе­рестает быть нигилизмом.

Однако мы говорили, что ницшевская метафизика есть подлинный нигилизм. Это означает, что нигилизм Ницше не только не преодолевает нигилизм, но никогда и не может его преодолеть, так как именно там и благодаря тому, где и благодаря чему он намеревается его преодолеть (а именно в утверждении новых ценностей из воли к власти), подлинный нигилизм как раз и заявляет о себе: заявляет тем, что само бытие, которое теперь стало ценностью, обо­рачивается ничем. В соответствии с этим Ницше постигает историческое движение нигилизма как историю обесцене­ния прежних высших ценностей. По той же причине пре­одоление он представляет как переоценку и совершает ее не в виде утверждения каких-то новых ценностей, а в смысле постижения воли к власти как принципа нового (и, в сущности, всякого) ценностного полагания. Теперь цен­ностное мышление возводится в разряд принципа. Самому бытию как бытию принципиально нет места. В этой мета­физике в соответствии с ее собственным принципом бытие предстает как *ничто*. Но как в таком случае в отношении самого бытия может остаться что-либо достойное осмыс­ления: в отношении бытия именно как бытия? Как здесь может совершиться преодоление нигилизма? Более того, как здесь вообще может возникнуть хоть какая-то возмож­ность преодоления?

Итак, метафизика Ницше совсем не преодолевает ниги­лизм. Она представляет собой последнюю степень ввергнутости в него. Выстраивая ценностное мышление на основе воли к власти, она, правда, старается признать сущее как таковое, но в то же время, истолковывая бытие как ценность, лишает себя возможности хотя бы обратить вопрошающий взор на бытие как бытие. В результате этой ввергнутости нигилизма в самого себя он целиком и пол­ностью заканчивает именно тем, что он есть. Такой законченный, совершенный нигилизм является завершением подлинного нигилизма.

Однако если сущность нигилизма по-прежнему пред­ставляет собой историю того, каким образом само бытие предстает как ничто, тогда и эту самую сущность нельзя постичь и помыслить до тех пор, пока в мышлении и для мышления собственно бытие предстает именно как ничто. Поэтому законченный нигилизм окончательно лишает себя возможности когда-либо помыслить и постичь сущ­ность нигилизма. Не говорит ли это о том, что для Ницше эта сущность остается сокрытой? Можем ли мы это утвер­ждать и каким образом?

«Что означает нигилизм?» — вполне однозначно спра­шивает Ницше и дает лаконичный ответ: «*То, что высшие ценности утрачивают свою ценность*» (n. 2).

Однако не менее ясно и лаконично эта запись показыва­ет, что о том, что Ницше постигает как нигилизм, он спра­шивает «истолковательно» и спрошенное таким образом истолковывает в контексте своего ценностно ориентиро­ванного мышления. Следовательно, поставленный им вопрос о том, что означает нигилизм, в свою очередь, еще ос­тается поставленным в нигилистическом ракурсе. Поэтому уже сама манера его вопрошания не позволяет ему проник­нуть в существо вопроса о природе нигилизма, где речь идет о том, *что* он *является* (и *как именно* является) исто­рией, затрагивающей само бытие.

Однако поскольку для Ницше нигилизм возвещает о себе как событие обес-ценения и заката, как событие не­мощи и смерти, кажется, что его опыт, по меньшей мере, удерживает в нигилизме это отрицательное. В противовес тому «нет», которое обращено к сущему как таковому, Ницше взывает к «да». Он думает о преодолении нигилиз­ма. Но как оно возможно, если не постигнута сама его сущ­ность?

Таким образом, *прежде чем* помышлять о преодолении нигилизма, необходимо вступить с ним в такое разбира­тельство, которое первым делом выявит его сущность. Если допустить, что при таком разбирательстве с нигилиз­мом, затрагивающим само бытие, мышление человека тоже имеет в этом какую-то долю участия, тогда надо признать, что оно тоже должно быть им затронуто. Поэтому перед лицом той метафизики, которая мыслит и постигает нигилизм в первую очередь как историческое движение в целом, но которая в то же время сама начинает представать перед нами как завершение подлинного нигилизма, мы должны спросить, в чем состоит основа исторического явления нигилизма, а именно основа его совершения и за­вершения.

Метафизика Ницше нигилистична, поскольку она пред­ставляет собой ценностно ориентированное мышление, утверждающееся в воле к власти как принципе всякого ценностного полагания. В соответствии с этим ницшевская метафизика становится *совершением и завершением* подлинного нигилизма, потому что она есть метафизика воли к власти. Но если это так, тогда метафизика как мета­физика воли к власти хотя и остается основой *завершения* подлинного нигилизма, она тем не менее ни в коей мере не может быть основой подлинного нигилизма *как такового*. Он, хотя и не в завершенном виде, должен царствовать в *сердцевине* всей предшествующей метафизики. Хотя предшествующая метафизика и не является метафизикой воли к власти, она тем не менее познает сущее как таковое в его целом как волю. Несмотря на то что сущность осмысляемой здесь воли во многих отношениях остается темной и даже с необходимостью остается таковой, от метафизики Шеллинга и Гегеля через Канта и Лейбница вплоть до Де­карта сущее как таковое в принципе постигается именно как *воля*.

Это, конечно, не говорит о том, что субъективное пере­живание человеческой воли переносится на сущее в целом: речь идет только о том, что скорее наоборот, основываясь на еще не проясненном опыте сущего как такового в значе­нии мыслимой воли, человек впервые учится постигать себя как волящего субъекта в глубинном понимании происходящего. Хотя для обретения сущностно-исторического опыта истории подлинного нигилизма проникновение в природу этих взаимосвязей является необходимым, его здесь все-таки можно не рассматривать. В настоящий мо­мент это не актуально, потому что все, что, характеризуя метафизику Ницше как завершение нигилизма, мы гово­рим о подлинном нигилизме, при последующем размыш­лении должно пробудить иное предположение: основой подлинного нигилизма является не метафизика воли к вла­сти и не метафизика воли вообще, но единственно метафи­зика как таковая.

*Метафизика как метафизика и есть подлинный нигилизм*. Сущность нигилизма исторически есть именно как мета­физика: метафизика Платона не менее нигилистична, чем метафизика Ницше, с той лишь разницей, что в первой эта сущность остается сокрытой, тогда как во второй она пол­ностью проявляется. Однако эта сущность никогда не по­зволять познать себя из самой метафизики и в ее пределах.

Сказанное озадачивает, так как метафизика определяет всю историю Западной Европы. В любом своем отноше­нии к сущему, то есть к себе самому, западноевропейское человечество во всех аспектах влечется и направляется ме­тафизикой. Не знаешь, правда, чего все-таки больше в ото­ждествлении метафизики и нигилизма: произвола или окончательного приговора, выносимого всей нашей преж­ней истории.

Пока что, однако, мы могли бы отметить, что наше мышление едва ли затрагивает сущность подлинного ниги­лизма, хотя эта сущность как будто достаточно осмыслена для того, чтобы основательно поразмыслить над высказан­ными положениями о метафизике и нигилизме и затем дать им оценку. Если метафизика как таковая есть подлин­ный нигилизм, а тот не может адекватно мыслить свою сущность, то может ли сама метафизика адекватно пости­гать свою собственную сущность? Представления метафизики о метафизике с необходимостью остаются где-то по­зади этой сущности. Метафизика о метафизике никогда не достигает своей сущности.

Но что здесь означает «сущность»? Из этого слова мы не выводим представления о «сути». В слове «сущность» (Wesen) мы слышим сутствующее (Wesende). Какова «сущность» метафизики? Как она сутствует в смысле своего бытийствования? Как выражается в ней отнесенность к бы­тию? Вот в чем вопрос. Наша попытка ответить на него в рамках размышления над метафизикой Ницше остается недостаточной. Кроме того, поскольку наше мышление выходит из метафизики, эта попытка всегда остается сомнительной. Тем не менее надо рискнуть и сделать не­сколько шагов. Мы придерживаемся вопроса, который Аристотель назвал непреходящим вопросом философии: что есть сущее?

Надо сказать, что каждый вопрос как вопрос уже опре­деляет широту и характер предполагаемого им ответа и тем самым одновременно очерчивает круг возможностей, по­зволяющих этот ответ дать. Чтобы основательно пораз­мыслить над вопросом о метафизике, в первую очередь не­обходимо осмыслить его именно как вопрос, не торопясь обращаться к тем ответам, которые давались в ходе исто­рии развития метафизики.

В вопросе «что есть сущее?» спрашивается о сущем как таковом. Сущее как сущее *есть* сущее благодаря бытию. В вопросе «что есть сущее как таковое?» присутствует мысль о бытии, а именно о бытии сущего, то есть о том, что есть сущее. Что оно (сущее) есть — на это дает ответ *что*-бытие (Was-sein), τό τί έστιν. Чтойность (Washeit) сущего Платон определяет как ίδέα (ср. «Учение Платона об истине»). Чтойность сущего, essentia этого ens называют также «сущ­ностью». Однако это не случайное и не безобидное наименование: в нем кроется та мысль, что бытие сущего, то есть способ, каким оно бытийствует, мыслится из чтойности. «Сущность» в значении essentia (чтойность) уже есть мета­физическое истолкование «сущности», вопрошающее о «что» сущего как такового («сущность» здесь постоянно мыслится как сущность сущего). О бытии сущего спраши­вается с точки зрения самого сущего как о том, что *при­мысливается* к сущему. Примысливается как что? Как γένος и как κοινόν, как нечто такое, откуда всякое сущее в его та­ком-то и таком-то бытии получает общее «*что*».

Однако поскольку задается вопрос о сущем как таковом, уже в каком-то отношении постигается, что оно вообще есть. Поэтому из вопроса о том, что есть сущее как таковое, одновременно вытекает другой: что среди всего сущего как сущего больше всего соответствует тому, что определено как «что» этого сущего? Сущее, которое отвечает чтойно­сти, которое отвечает сущности (essentia) сущего как тако­вого, есть истинно существующее. В вопросе «что есть су­щее?» это сущее одновременно мыслится в отношении сущности (essentia) и в отношении существования (existentia). Сущее таким образом определяется *как тако­вое*, то есть в том, *что* оно есть, и в том, что оно *есть*. Essentia и exsistentia сущего как сущего (ens qua ens) отвеча­ют на вопрос: «что есть сущее как таковое?». Они опреде­ляют сущее в его бытии.

Как в соответствии с этим метафизика относится к са­мому бытию? Мыслит ли она само бытие? Нет, никогда. Она мыслит *сущее* в отношении к бытию. Бытие первым и последним отвечает на вопрос, в котором вопрошаемым всегда остается сущее. Само же бытие как таковое не ста­новится предметом вопрошания. Поэтому само бытие в метафизике не осмысляется, причем не в силу какого-то случайного упущения, а в соответствии с самим вопрошанием, осуществляемым в метафизике. Хотя *как* *вопрошание, так и ответствование*, мысля сущее как таковое, тем самым с необходимостью мыслят и о бытии, они не мыслят о нем самом непосредственно и не мыслят потому, что в со­ответствии с самим существом задаваемого метафизикой вопроса бытие мыслится как сущее в его бытии. Поскольку метафизика мыслит сущее из бытия, она не мыслит бытие как бытие.

«Мыслить из бытия», еще не означает мыслить, возвра­щаясь к бытию, мыслить в соотнесении с его истиной. В мышлении, которое, будучи метафизическим, сохраняет всю свою значимость, бытие остается непродуманным. Тот факт, что тем самым в метафизике как таковой само бытие остается непродуманным, представляет собой непроду­манность своеобразного и самобытного свойства.

Уже сам вопрос метафизики не достигает самого бытия. Можем ли мы надеяться, что она сможет осмыслить бытие как таковое? Но можем ли мы также сказать, что метафи­зика в своем вопрошании не выходит достаточно далеко за пределы сущего? Этот вопрос мы оставляем открытым хотя бы потому, что еще совсем не решено, не метафизика ли все-таки определяет само бытие, поскольку мы не мо­жем забыть ту характеристику бытия, которая в метафизи­ке от ее начала и на протяжении всей ее истории мыслится под именем «Apriori». Этот термин говорит о том, что бы­тие изначальнее сущего, но тем самым бытие мыслится именно из сущего, примысливается к нему и осмысляется именно в таком ракурсе, независимо от того, истолковыва­ет ли метафизика это Apriori по самому существу дела как нечто более раннее или истолковывает его как нечто пред­шествующее в иерархии познания и условий предметности.

До тех пор пока бытие сущего мыслится как Apriori, само это определение не позволяет мыслить бытие как бытие, не давая возможности постичь, в какой мере бытие как бытие входит в это априорное отношение к сущему: является ли это отношение к бытию лишь внешним и привходящим или само бытие предстает как это отношение (и что тогда означает бытие и что означает это отношение?). Тот факт, что вся метафизика, включая обращенный платонизм, мыслит бытие сущего как Apriori, свидетельствует только о том, что она как таковая оставляет его непродуманным.

Хотя метафизика признает, что сущее *не есть* без бытия, однако, едва это признав, она снова помещает бытие в сущее, независимо от того, выступает ли это сущее как высшее сущее в смысле верховной первопричины, предстает ли четко очерченным сущим в смысле субъекта субъектив­ности как условия возможности всякой объективности или, наконец, вследствие единства обоих обоснований бы­тия в сущем предстает в виде определения высшего сущего как абсолюта в смысле безусловной субъективности.

В соответствии с метафизическим характером вопроса это обоснование едва помысленного бытия в сущести су­щего исходит из сущего как такового. Оно узнает, что су­щее есть. Как бы мимоходом его затрагивает то, что бытие бытийствует. Однако внезапно в ходе этого узнавания в ме­тафизическом вопрошании дело доходит до вопроса, кото­рый в позднейшей формуле Лейбница звучит так: почему вообще есть сущее, а не ничто?

Этот вопрос обращен к высшей первопричине и к суще­му основанию сущего. Уже в начале метафизики, у Плато­на и Аристотеля (то есть заданный в контексте самой метафизики), этот вопрос является зарождающимся вопросом о θείον. Так как метафизика, мысля сущее как таковое, не перестает затрагиваться бытием, но в то же время примысливает его к сущему на основе самого этого сущего, она как таковая должна сказать (λέγειν) ο θείον как о высшем осно­вании. Метафизика в себе есть теология. Она есть теоло­гия, поскольку говорит о сущем как сущем, όν ή όν. Онто­логия одновременно и необходимым образом есть теоло­гия. Для того чтобы познать основную онто-теологическую черту метафизики, не надо ориентироваться на одно лишь ее школьное понятие: скорее само это понятие явля­ется лишь ученическим выражением метафизически ос­мысленной сущности метафизики.

Употребляемые здесь термины «онтология» и «теология» не исчерпываются тем, что скрывается под этими наиме­нованиями в школьной метафизике. Онтология определяет сущее как таковое в отношении essentia. Ее сферы — психология, космология и теология. С другой стороны, правильно осмысленная теология также заявляет о себе в космологии и психологии (антропологии), равно как и в *metaphysica generalis*.

Что касается метафизики Ницше, то она *как онтология* (хотя она кажется весьма удаленной от школьной метафи­зики) *одновременно* является теологией. Онтология сущего как такового мыслит essentia как волю к власти. Эта же он­тология теологически мыслит существование (existentia) сущего как такового в целом как вечное возвращение того же самого. Однако эта метафизическая теология представ­ляет собой своеобразную негативную теологию. Ее нега­тивность проявляется в высказывании о том, что Бог мертв. Это не атеизм, но онто-теология той метафизики, в которой совершается подлинный нигилизм.

Но если метафизика как таковая не мыслит само бытие (потому что она мыслит его только в значении сущего как такового), онтология и теология, из взаимной соотнесенности друг с другом, тоже должны оставить само бытие непомысленным. Теология заимствует essentia сущего из он­тологии. Со своей стороны, онтология, осознанно или не­осознанно, переносит сущее в отношении его existentia, то есть как экзистирующее, в ту первооснову, которую пред­ставляет теология. Повинуясь своей онто-теологической сущности, метафизика мыслит сущее в отношении его essentia и existentia. Эти определения бытия сущего как бы только затрагиваются, но не мыслятся из самого бытия: ни каждое в отдельности, ни оба в их различии. Это различие, со всем тем, что оно вбирает в себя в ракурсе непомысленного, внезапно становится решающим для мышления ме­тафизики, словно низринувшись на нее с небес. Наверное, так оно и есть, если подумать, что это значит в отношении самого бытия.

Многогранное и почти не раскрытое *единство* онтоло­гии и теологии, сказывающееся в *сущности* метафизики, особенно ясно заявляет о себе там, где метафизика, отве­чая своему имени, называет свою основную особенность, благодаря которой она знает сущее как таковое. Речь идет о *трансценденции*.

Прежде всего это слово означает переход сущего к тому, что это сущее как сущее есть в своей чтойности (квалифи­кации). Переход к essentia есть трансценденция как трансцендентальное. В соответствии со своим критическим све­дением сущего к предмету опыта, Кант отождествил транс­цендентальное с предметностью предмета. Однако трансценденция в то же время означает трансцендентное, которое, будучи первоосновой сущего как существующего, превосходит его и, возвышаясь над ним, пронизывает всю полноту сущести. Онтология представляет трансценденцию как трансцендентальное, в то время как теология представляет трансценденцию как трансцендентное.

Единая в себе (утверждающаяся в соответствии со своим происхождением на темном различении essentia и existentia) смысловая двойственность того, что выражает трансценденция, отражает онто-теологическую сущность метафизики. В силу своей природы метафизика мыслит су­щее, превосходя его трансцендентально-трансцендентным образом, но превосходя только для того, чтобы пред-ставить само сущее, то есть в итоге вернуться к нему. Транс­цендентально-трансцендентный переход только как бы слегка касается бытия путем представления. Мышление, занятое этим переходом, всегда мыслит о самом бытии лишь мимоходом, причем не в силу какого-то упущения, а по причине того, что оно просто не приступает к бытию как таковому, в сомнительном его истины. Мышление ме­тафизики не приступает к самому бытию потому, что оно *уже помыслило* это бытие, но помыслило его как сущее, по­скольку оно, это сущее, есть.

Само бытие с сущностной необходимостью остается в метафизике непомысленным. Метафизика — это история, в которой само бытие как таковое не присутствует: *мета­физика как таковая есть подлинный нигилизм*.

Рассмотренный нами опыт переживания нигилистиче­ской сущности метафизики еще не достаточен для того, чтобы адекватно осмыслить подлинную ее сущность. Для этого прежде всего необходимо постичь сущность метафи­зики из самого бытия. Если, однако, предположить, что мышление действительно движется по этому пути, тогда прежде всего ему надо понять, что значат такие слова: само бытие остается в метафизике непомысленным. Быть мо­жет, мышлению в первую очередь надо научиться пони­мать только это.

Итак, само бытие остается в метафизике непомыслен­ным, потому что она мыслит сущее как таковое. Это озна­чает, что сущее само проявляется. Оно попадает в свет. Су­щее освещается. Само сущее несокрыто. Оно находится в несокрытости. Несокрытость — это появляющаяся и тот­час исчезающая сущность истины.

В какой истине находится сущее, если в метафизике оно мыслится как сущее? Очевидно, сама метафизика есть ис­тина сущего как такового. Какова сущностная природа этой несокрытости? Говорит ли когда-либо метафизика что-либо о сущности истины, в которой и из которой она сама мыслит сущее и в каковой даже сама бытийствует? Не говорит никогда. Или, быть может, мы так говорим (и, на первый взгляд, самоуверенно) потому, что прежде уже тщетно искали то, что метафизика говорит о сущности ис­тины, в которой она сама находится? Быть может, поиски были напрасными, потому что мы недостаточно спраши­вали?

Коль скоро складывается такая ситуация, мы должны разобраться в ней основательнее. Пока что, говоря о ницшевском метафизическом понимании справедливости, мы уяснили, что, осмысляя природу справедливости, Ницше не может постичь ее ни как вообще сущность истины, ни как сущностную особенность истины его метафизики. В чем причина этой неспособности: в том, что эта метафизи­ка является метафизикой воли к власти, или в том и только в том, что она — метафизика?

Причина в том, что метафизика оставляет непомыслен­ным само бытие. Мысля сущее как таковое, она затрагива­ет своей мыслью бытие, но лишь для того чтобы пренебречь им ради *сущего*, к которому она возвращается и у кото­рого останавливается. Поэтому хотя метафизика мыслит сущее как таковое, само «*как таковое*» она не осмысляет. В этом «как таковое» говорится о том, что сущее несокрыто. «Ή» в «όν ή όν», «qua» в «ens qua ens», «как» в «сущем как сущем» *называют непомысленную в их сущности несокрытость*. Столь важное язык так непритязательно выражает в таких простых словах, поскольку они суть слова. Сказы­ваясь, «как таковое» затрагивает несокрытость сущего в его бытии. Однако так как само бытие остается непомыслен­ным, таким же остается и несокрытость сущего.

Но что было бы, если бы здесь и там непомысленное всякий раз оставалось одним и тем же? Тогда непомысленная несокрытость сущего была бы самим непомысленным бытием. Тогда само бытие бытийствует как эта несокры­тость — как раскрытие.

Итак, еще раз и более существенным образом себя пока­зало то, что в метафизике, которая сама есть истина сущего как такового, так и остается непомысленным. Поэтому, на­конец, настало время спросить, как надо мыслить само это «непомысленное». Вместе с этой непомысляемостью (Ungedachtbleiben) мы излагаем историю того, что само бытие предстает как ничто. Осмысляя «непомысленное» в его сущности, мы приближаемся к сущности подлинного ни­гилизма.

Если само бытие остается непомысленным, тогда, по-видимому, это зависит от мышления, поскольку ему как бы нет дела до самого бытия. Мышление что-то упускает. Од­нако метафизика все-таки мыслит бытие сущего. Она зна­ет бытие из его основных понятий: essentia (сущность) и existentia (существование). Но она знает бытие только для того, чтобы из него познавать сущее как таковое. Метафи­зика не проходит мимо бытия и не оставляет его незаме­ченным, но *ее обращенность* к бытию не приводит к тому, чтобы намеренно помыслить его; для этого необходимо, чтобы бытие как таковое мыслилось метафизикой как ее собственное содержание. В ракурсе понятий, даже в свете абсолютного понятия спекулятивной диалектики, бытие остается *непомысленным*. Итак, можно было бы сказать, что метафизика не хочет мыслить именно бытие как таковое.

Правда, это нежелание уже должно предполагать, что метафизика каким-то образом впустила и допустила само бытие в свою область как содержание своего мышления. Но где в истории метафизики можно найти такое допущение? Нигде. Поэтому, по существу, нет даже следа какого-то нежелания намеренно сделать бытие содержанием сво­его мышления.

Метафизика утверждает и знает себя (даже там, где она *выражает* себя не как онто-теология) как мышление, ко­торое везде и всегда мыслит «бытие», хотя только в смысле сущего как такового. Однако этого «хотя только» метафи­зика не знает и не знает не потому, что не желает мыслить бытие как таковое, *а потому, что само бытие отсутствует*. Если это так, тогда нельзя сказать, что «непомысленное» берет начало в мышлении, которое что-то упускает из виду.

Но как понять, что само бытие отсутствует? Быть может, где-нибудь оно пребывает под видом сущего и при этом по каким-то причинам не достигает нас, потому что путь для этого закрыт? Но ведь бытие находится в метафизике и от­крыто ей: как бытие сущего.

Картина несколько прояснилась: само бытие бытийствует как несокрытость, в которой присутствует сущее. Од­нако сама несокрытость как таковая остается сокрытой. *По отношению к себе самой, несокрытости, она, несокрытость, отсутствует, не проступает. Сущность несокрытости ос­тается сокрытой. Бытие как таковое остается сокрытым. Само бытие отсутствует*.

Бытие остается сокрытым, причем так, что эта сокрытость скрывается в себе самой. Отсутствие бытия есть само бытие *как это отсутствие*. Нельзя сказать, что бытие где-то отделено для себя самого и вдобавок отсутствует: отсут­ствие бытия как такового есть само бытие. В отсутствии оно как бы укутывается в самое себя. Эта исчезающая в себя вуаль, в качестве каковой само бытие *сутствует* в от­сутствии, есть *ничто* как само бытие.

Имеем ли мы хоть какое-нибудь представление о бытийствовании мыслимого теперь нами ничто? Отважимся ли мы помыслить, что это ничто остается бесконечно отлич­ным от пустой *нетости* (Nichtigkeit)? В таком случае харак­теристика сущности подлинного нигилизма, согласно ко­торой само бытие оборачивается ничем, должна содержать в себе нечто иное, отличное от одной лишь негативной констатации.

Само бытие остается непомысленным в метафизике как таковой. Теперь это означает: само бытие *избывается*, в ка­ковом *избытии* (Ausbleiben) оно и *бытийствует*.

Поскольку в этой несокрытости ее собственное «не» от­сутствует по отношению к ней самой и бытие остается со­крытым, отсутствие указывает на *сокрытость*. Как понимать это сокрытие? Быть может, это просто укутывание (Verhüllen) или одновременно упрятывание (Wegbergen) и сохранение (Verwahren)? Отсутствие самого бытия всегда является таковым в отнесенности к сущему. Быть может, в этом отсутствии бытие утаивается от сущего? Не является ли это утаивание (Vorenthalten) уклонением? Здесь мы только спрашиваем и спрашиваем о том, какие догадки можно высказать по поводу отсутствия самого бытия. Если предположить, что *отсутствие*, *избытие* самого бытия «есть», тогда все зависит от бытия и от того, как оно влияет на нас, заставляет ли делать какие-либо предположения о том, какие черты характерны для этого избытия. Прежде всего мы обращаем внимание только на то, что принадле­жит к отсутствию самого бытия. Нам не стыдно признать, что, рассуждая о бытии как бытии, мы прибегаем к языку, который еще не вполне годится для этого, поскольку не­престанно называемое бытие называется словом, в своем сказывании постоянно уходящим от самого бытия.

Замечая это, мы склонны предположить, что бытие (мыслимое как таковое) больше нельзя называть «быти­ем». Бытие как таковое есть нечто иное, чем оно само, при­чем настолько иное, что оно даже не «есть». На слух все это звучит как диалектика, но на самом деле картина совсем иная.

Независимо от того, является ли сокрытие отклоняю­щим самое себя сохранением самого бытия или нет, в нем наличествует нечто похожее на избегание (Sichentziehen), как бы предпринимаемое самим бытием, причем такое, при котором оно одновременно остается в поле зрения — как бытие сущего. Ускользание, в каковом бытийствует бытие, не лишает сущего этого бытия. Тем не менее сущее, как раз тогда, когда оно есть как таковое и только как тако­вое, находится в ускользании самого бытия. Мы говорим: сущее покинуто бытием. Эта покинутость касается всего сущего в целом, а не только такого, каким является чело­век, который представляет сущее как таковое, в каковом представлении само бытие в его истине и ускользает от него.

Итак, бытие как таковое ускользает. Ускользание совер­шается. Совершается оставление сущего бытием как тако­вое. Когда это происходит? Теперь? Только сегодня? Или уже давно? Но как давно? С каких пор? С тех пор как сущее как само сущее вошло в несокрытое (Unverborgene). С тех пор как совершается эта несокрытость, существует мета­физика, так как она есть история этой несокрытости суще­го как такового. С тех пор как эта история *есть*, историче­ски есть и ускользание самого бытия, есть оставление бытием сущего как такового, есть история отсутствия, избытия бытия как такового. С тех пор и потому само бы­тие остается непомысленным.

Однако с тех пор существует и подлинный нигилизм, со­крытый соответственно этой сущности. Мы мыслим это имя теперь, поскольку оно именует nihil. Мы мыслим Ничто, поскольку оно касается самого бытия. Мы мыслим само это «касание» как историю. Мы мыслим эту историю как историю самого бытия, причем бытийствующее этой историчности определяется как бы из самого бытия.

*Сущность подлинного нигилизма есть само бытие в избытии его несокрытости, которая есть как «оно само» и кото­рая определяет свое «есть» в избытии.*

Несмотря на то что теперь, по крайней мере, в некото­рых отношениях, стало ясно, что упомянутое пребывание непомысленным (Ungedachtbleiben) бытия как такового заключается в избытии самого бытия, каковое избытие и «есть» само бытие, мы, наверное, сделали бы слишком ре­шительное заявление, если бы, учитывая все это, сказали так: пребывание-непомысленным зависит от самого бы­тия, а не от мышления. Но тогда, быть может, мышление *со*-принадлежит избытию бытия? Дав утвердительный от­вет на этот вопрос, мы, в зависимости от того, как мы его осмыслили, можем на самом деле затронуть нечто сущест­венное. Однако данный вопрос может этого существенного и не коснуться. Равным образом, тезис, согласно кото­рому пребывание непомысленным зависит от самого бы­тия, может сказать слишком много и тем не менее успеет коснуться единственно важного.

Мышление со-принадлежит избытию бытия как таково­го не в том смысле, что оно констатирует это избытие: где-то, дескать, есть само бытие как нечто обособленное, а также мышление, которое, утверждаясь на себе, или, так ска­зать, озабочено этим бытием в его несокрытости как тако­вым, или нет. Мышление ни в коем случае не занимает та­кой внешней позиции по отношению к бытию и, следовательно, не является каким-то в себе утвержденным деланием, но его нельзя понимать и в том смысле, что оно, будучи деятельностью представления, характерной для субъекта, уже несет бытие у себя и в себе как нечто пред­ставленное максимально всеобщим образом.

Не говоря о том, что такая характеристика недооценива­ет простого наличия мышления и его точку зрения, надо отметить, что, помещая бытие в сферу компетенции пред­ставляющего субъекта, мы не сможем ни увидеть, ни по­нять того, что (и как именно) бытие как таковое ускользает от мышления в свою несокрытость и *вместе* с этой несокрытостью: ускользает тогда, когда (и поскольку) мышле­ние представляет сущее как таковое, то есть бытие. На са­мом деле мышление принадлежит самому бытию постоль­ку, поскольку по своей сути остается, так сказать, вхожим в *то*, что никогда не приступает к бытию как таковому отку­да-то со стороны, но исходит *из* самого этого бытия, при­чем исходит как оно само и *со*-«бытийствует» самому бы­тию. Что же это такое?

То, о чем мы здесь спрашиваем и что надо постичь в его простоте, мы неожиданно уже назвали, когда решили оха­рактеризовать избытие «бытия» как особенность самого бытия. Мы сказали, что само бытие не находится где-либо в обособленном виде. Но от чего обособленным? Не от су­щего, которое покоится в бытии, хотя бытие и не перестает от него отличаться. Не от бытия, каковое «есть» оно самое. В упомянутом избытии (Ausbleiben) заключена отнесен­ность к чему-то такому, что напоминает место, из которого это избытие пребывает так, как оно есть: как избытие несо­крытости как таковой. Это место есть «бытность» (Bleibe), в которой существенно пребывает (verbleibt) избытие (Ausbleiben) несокрытости. Однако если в избытии несо­крытости как таковой пребывает именно сокрытость, тогда и пребывание сокрытости устанавливает свою сущностную отнесенность к тому же самому месту.

Избытие несокрытости как таковой и пребывание со­крытости бытийствуют в бытности, которая уже является пристанищем для сущности того и другого. Однако избытие несокрытости и пребывание сокрытости не ищут этого пристанища как бы задним числом: оно бытийствует с ними как *при-бытие* (Ankunft), каковым является само бы­тие. Это при-бытие в себе есть при-бытие их пристанища. Местонахождение места бытия как такового есть само бы­тие.

Это местонахождение есть сущность человека. Оно не есть человек для себя как субъект, поскольку он обустраи­вается только в своем человеческом, воспринимает себя самого как некое сущее среди прочего сущего, а если его вдруг затрагивает бытие, то он сразу же и всегда объясняет его только из сущего как такового. Однако поскольку чело­век даже тогда устанавливает отношение к бытию, когда знает его только из сущего как такового, его отношение к бытию не утрачивается. Человек находится в отнесенности самого бытия к нему самому, человеку, поскольку он как человек относится к сущему как таковому. *Уходя в несокрытость себя самого, бытие (и только так Оно есть Бытие) наделяет себя местоположением своего прибытия как при­станищем своего избытия*. Это «где», выступающее как «здесь», как «вот» упомянутой «бытности», принадлежит самому бытию, оно «*есть*» само бытие и поэтому называет­ся вот-бытие.

«Вот-бытие в человеке» есть та суть, которая принадле­жит самому бытию, каковому принадлежит и человек, причем так, что это бытие предстает как его бытие. Вот-бытие затрагивает человека. Будучи его сутью, оно — его, оно есть то, чему он принадлежит, но в то же время оно не является тем, что он сам создает и обустраивает. Человек начинает отвечать своей сути, намеренно входя в нее. Он стоит в несокрытости сущего как сокрытого местоположе­ния, каковое есть бытие, бытийствующее из своей истины. Он находится в этом местоположении. Это означает, что он в нем *эк-статичен*: он всегда и всюду есть, как он есть, из отнесенности бытия к его сути, то есть к местоположению самого бытия.

Экстатическое внутристояние (Innestehen) в открытом (Offene) местоположения бытия есть — как отношение к бытию (будь то к сущему как таковому, будь то к самому бытию) — сущность мышления. Постигнутая таким обра­зом, а именно из бытия, сущность мышления не определя­ется через отъединение от воления и чувствования. Поэто­му его нельзя (как лишь теоретическое отношение) отъе­динить от практического отношения и в своей сущностном размахе свести только к сущности человека.

Когда, размышляя о сущности нигилизма, мы начинаем говорить о непомысленном, оно всегда предстает как непомысленное мышления, определенного из сущности бы­тия. Мышление действенно как деятельность разума. Дело разума — понимание. Сущность мышления есть понима­ние бытия в возможностях его раскрытия, которое должно скрывать сущность бытия.

Из пристанища своего при-бытия само бытие (оно как само это пристанище) затрагивает человека в его сути. За­тронутый бытием человек начинает мыслить. Вышесказанное «будь то... будь то...», в котором для мышления про­является сущностная возможность «того» или «иного», *ка­ким-то* образом определяется мышлением *человека*, но заключается в самом бытии, которое может ускользать как таковое и на самом деле *ускользает*, *показывая* себя в сущем как таковом. Эта возможность мышления определенным образом — потому что она затрагивает сущность чело­века — заключается в этой сущности, которая, однако, бу­дучи местоположением бытия, опять-таки заключается в самом бытии.

Как мыслящий, человек может держаться сущего как та­кового, и тогда мышление поднимает вопрос о бытии в форме сущего как такового. Такое мышление — мышление метафизическое. Оно не отвергает самого бытия, но и не улавливает его избытия как такового. Такое мышление по своей природе не отвечает ускользанию бытия.

Это двоякое упущение (Auslassung) (не отрицание, но и не соответствие) тем не менее не перетекает в ничто. Ско­рее, здесь бытие как таковое не просто избывает, но само его избытие, оставаясь в мышлении непомысленным, ис­кажается и маскируется. Чем категоричнее метафизика обеспечивает себя сущим как таковым и в сущем и из него утверждает себя самое как истину «бытия», тем решитель­нее она расправляется с бытием. Бытие становится услови­ем сущего, которое это сущее как таковое само себе пола­гает, и как это условие оно становится некоей ценностью среди прочих ценностей.

Через определенный вид метафизического мышления, а именно мышления в ракурсе ценностей, избытие бытия намеренно, но незаметно изменяется, причем даже это из­менение не осознает себя таковым. В истолковании бытия его ничто удостоверяется как ценность, и к этому удосто­верению принадлежит и то, что оно само понимает себя как новое «да», сказанное сущему как таковому в смысле воли к власти, то есть понимает себя как преодоление ни­гилизма.

Осмысленное из самой *сущности* нигилизма, его пре­одоление (ницшевское преодоление) оказывается лишь *за­вершением* нигилизма. Оно яснее, чем какая-либо другая метафизическая позиция, показывает нам всю сущность нигилизма. Для него характерно избытие бытия как тако­вого. Однако поскольку это избытие совершается в мета­физике, это подлинное не принимается *как* подлинное ни­гилизма. Скорее, избытие как таковое упускается именно в метафизическом мышлении, причем упускается так, что метафизика даже это упущение не улавливает как свое соб­ственное делание. В результате этого упущения упомяну­тое избытие завуалированным образом предоставляется самому себе. Получается, что подлинное нигилизма как раз своим свершением оказывается неподлинным. В какой мере? Нигилизм совершается как метафизика в неподлин­ном себя самого. Однако это неподлинное — не отсутствие подлинного, но совершение его сути, поскольку оно есть избытие самого бытия, и от последнего зависит, чтобы оно, это избытие, всецело пребывало самим собой. Подлинное нигилизма исторически предстает в форме неподлинного, которое совершает упущение избытия тем, что еще раз упускает это упущение и, шумно признавая сущее как та­ковое, не приступает ни к чему такому (да и не может при­ступить), что затрагивало бы само бытие. Вся полнота сущ­ности нигилизма проявляется в изначальном единстве его подлинного и его неподлинного.

Поэтому когда нигилизм постигается в пределах метафи­зики и возводится до уровня понятия, метафизическое мышление может коснуться только неподлинной стороны нигилизма, причем лишь так, что это неподлинное *не по­стигается как таковое*, но объясняется метафизически. Упущение избытия бытия как такового предстает в виде истолкования бытия как ценности. Бытие, отпущенное в цен­ность, выводится из сущего как такового как его условие.

Для метафизического мышления нигилизм (то есть ко­гда само бытие отсутствует) постоянно означает только одно: отсутствует сущее как таковое. *Поэтому метафизика сама закрывает себе путь к постижению сущности нигилиз­ма.* Поскольку метафизика в зависимости от обстоятельств ставит на рассмотрение вопрос о признании или отрица­нии сущего как такового и возможность первого и послед­него видит в соответствующем объяснении сущего из при­сущего ему основания, она неожиданно для себя ошибает­ся в том, что, *отдавая предпочтение вопросу о сущем как таковом*, уже избывает само бытие и, избывая его, оставля­ет мышление метафизики в пределах метафизического способа мышления, выражающегося в том, что это отсут­ствие и избытие упускаются из виду и само это упущение обходится стороной. Поскольку по своей сущности это мышление, исторически сложившееся как метафизика, принадлежит бытию, поскольку оно мыслит из несокрытости сущего как такового, неподлинное нигилизма тоже оп­ределяется из самого бытия.

Неподлинный нигилизм представляет собой то непод­линное, что есть в сущности нигилизма, поскольку он как раз совершает и завершает подлинное. В сущностном единстве нигилизма присутствует различие. Неподлинное нигилизма не выпадает из его сущности. В этом проявляет­ся то, что не-сущность принадлежит сущности. Можно было бы сказать, что выявленное отношение неподлинно­го к подлинному в нигилизме представляет собой особый случай общепризнанной связи между сущностью и не­сущностью, так что упомянутое отношение можно рас­сматривать просто как пример этой связи. Однако форму­ла «не-сущность принадлежит сущности» не является фор­мально всеобщим высказыванием онтологии о сущности, которая метафизически представлена как «сущесть» и нор­мативно явлена как «idea». В понятом на вербальном уров­не (verbum) слове «сущность» («сутствие»), данная форму­ла мыслит само бытие в том, как оно, бытие, есть. Но оно есть в «как» его избытия (отсутствия), которое как таковое укрывается в упомянутом упущении и так сохраняется. Од­нако само это упущение бытийствует в соответствии с сокрытостью несокрытости бытия в совершенном им усколь­зании. Поэтому мышление, которое, будучи метафизиче­ским, представляет в способе упущения сущее как таковое, в такой же степени не приближается к этому упущению, в какой оно не в силах понять оставленность сущего как та­кового самим бытием.

Если сущность нигилизма мы осмысляем старым, испы­танным способом, тогда мы мыслим его из самого бытия как его историю, как то, каким образом само бытие «есть» бытие. Однако бытийно-историческая сущность нигилиз­ма не обнаруживает тех черт, которые обычно указывают на расхожее понимание «нигилизма»: имеется в виду нечто ниспровергающее и разрушающее, закат и распад. Сущ­ность нигилизма не содержит ничего негативного в смысле чего-то деструктивного, что приходит в голову человека и сказывается в его поступках. Сущность нигилизма — вооб­ще не дело человека, а дело самого бытия, но, правда, по одной этой причине она есть также дело человеческой *сущности*, и только в *такой* последовательности она оказыва­ется и делом человека и, быть может, даже не каким-то од­ним делом среди прочих.

Если, однако, упомянутое негативное при самом первом проявлении нигилизма, понимаемого в расхожем смысле, не принадлежит к его сущности, это ни в коем случае не оз­начает, что можно вообще не обращать внимания на дейст­вительность деструктивных явлений, отрицать ее или объ­являть ничего не значащей. Напрашивается вопрос о том, откуда — причем по своей сущности, а не просто по их причинно-следственной связи — берут начало эти дест­руктивные явления.

Но можем ли мы помышлять хотя бы о постановке этого решающего вопроса, не осмыслив прежде самой сущности нигилизма и заодно не задавшись другим вопросом — во­просом о том, не получается ли так, что отсутствие вопроса о сущности нигилизма со-обусловливает господство этих явлений? Не получается ли так, что это господство деструктивного и упомянутое невопрошание о сущности ниги­лизма и неспособность задаться этим вопрошанием, в ко­нечном счете, имеют общий корень?

Когда бы это было так, мы бы не слишком много доби­лись, если бы пожелали думать, что коль скоро сущность нигилизма не заключается в упомянутом негативном, она представляет собой нечто позитивное. Ведь позитивное вращается в одной сфере со своей противоположностью. Возрастание — распад, восход — закат, вознесение — ниспровержение, созидание — разрушение — все это суть взаимопротивоположные явления, которые отыгрывают свое в сфере сущего. Однако сущность нигилизма затрагивает само бытие или, точнее говоря, бытие затрагивает эту сущность, поскольку бытие вошло в историю, где оно само предстает как отсутствующее.

Теперь, особенно после того как мы достаточно осмыс­лили предыдущее объяснение нигилизма, мы могли бы сказать, что упомянутые негативные явления не принадле­жат непосредственным образом его сущности, потому что просто не достигают ее. Тем не менее мы настаиваем на том, что в сущности нигилизма должно царствовать нечто «негативное». Ибо о чем бы тогда говорило само это на­именование, которое мы воспринимаем всерьез? Прежнее определение сущности нигилизма все свое внимание сосредоточивало на различии между подлинным и непод­линным в нигилизме, и это «не» неподлинного обнаружи­вает негативное.

Да, это так. Но что означает «негативное»? Не обраща­емся ли мы в данном случае к хотя и привычному, но до­вольно грубому представлению? Быть может, принято ду­мать, что неподлинное в нигилизме — это нечто плохое и даже злое, в противоположность подлинному как правиль­ному и хорошему? Или, быть может, подлинный нигилизм воспринимают как злое и плохое, а неподлинный пусть не как хорошее, но, по крайней мере, как нечто незлое?

Не обращая внимания на поспешность обоих выводов, скажем, что они одинаково неверны. Дело в том, что они со стороны оценивают подлинное и неподлинное в сущности нигилизма. Кроме того, они используют такие крите­рии этой оценки, относительно которых еще надо решить, насколько они адекватны, так как теперь уже, пожалуй, стало ясно, что, задавая вопрос о сущности нигилизма, мы движемся в сфере бытия, которое больше не можем истол­ковывать и оценивать откуда-то со стороны, если допус­тить, что применяемый нами способ мышления еще соот­ветствует поставленной цели. Если в нашем рассуждении о сущности нигилизма появляется «не», его можно мыслить только из *единства* этой сущности. Это единство показы­вает различие, которое выделяет «не». Однако еще не ясно, содержит ли это «не» свою сущность в различии, или нега­тивное, характерное для «не», привносится в это различие только вследствие негации.

Но что в сущностном единстве нигилизма дает толчок этой негации и повод для нее? На этот вопрос нельзя дать прямого ответа, и поэтому мы довольствуемся осознанием того, что в сущности нигилизма царствует различное (Unterschiedliches), каковое затрагивает само бытие. Упо­мянутое «не» покоится не только и не в первую очередь на негации и ее негативном. Но если в сущности нигилизма совсем нет основной черты негации в смысле чего-то дест­руктивного, тогда намерение напрямую преодолеть ниги­лизм как нечто якобы лишь деструктивное, предстает в странном свете. Еще более странным была бы точка зрения, согласно которой мышление, отвергающее непосредственное преодоление сущностно осмысленного нигилиз­ма, должно принимать нигилизм, причем в его привычном значении.

Что значит преодоление? Преодоление означает: под­мять что-либо под себя и одновременно таким образом поставленное-под-себя оставить позади себя как то, что впредь не будет иметь никакой определяющей силы. Даже тогда, когда преодоление не нацелено на устранение, оно все равно остается выступлением против чего-то.

Преодолевать и хотеть преодолеть нигилизм, осмыслен­ный теперь в его сущности, значило бы, что человек из себя самого выступает против самого бытия в его избытии. Но кто способен, что способно пойти против самого бы­тия, в каком бы то ни было отношении и намерении, и подчинить его человеку? Бытие не только никогда нельзя преодолеть, но сама попытка сделать это означает стремле­ние лишить сущность человека крепящих ее опор, так как эти опоры состоят в том, что само бытие, в каком бы то ни было способе его бытийствования и даже в избытии бытия, взывает к сущности человека, каковая сущность есть при­станище, которым бытие себя наделяет, чтобы стать в этом при-станище при-бытием несокрытости.

Итак, хотеть преодолеть само бытие, значило бы лишить сущность человека крепящих ее опор. Всю невозможность такого замысла можно было бы представить так, как если бы мышление, которое как таковое мыслит из бытия, пове­ло бы себя совершенно нелепо и вознамерилось бы высту­пить *против* этого бытия; такое намерение было бы неле­пее (если, конечно, здесь уместно говорить о градации) по­пытки мышления в мышлении же, которое все-таки есть некое сущее, отрицать сущее как таковое. Однако здесь речь идет не только о том, противоречит ли мышление как таковое в своей собственной деятельности самому себе и, если противоречит, то тем самым не нарушает ли своего ос­новополагающего принципа и не впадает ли в абсурд. До­вольно часто человеческое мышление запутывается в про­тиворечиях и тем не менее остается на той дороге, которая приводит его к желанной цели.

Дело в первую очередь не в том и не только в том, что мышление, выступая против самого бытия, впадает в логи­чески невозможное, а в том, что в этом выступлении оно уходит от бытия и совершает оставление сущностной воз­можности человека, причем несмотря на нелепость и логи­ческую невозможность такого совершения оно вполне искусно может осуществиться.

Дело не в том, что в попытке пойти против избытия бы­тия как такового и тем самым против него самого, не со­блюдается правило мышления, а в том, что само бытие не отпускается как бытие, что оно, скорее, просто опускается. Однако в таком упущении мы и постигли сущностную чер­ту нигилизма. Выступать непосредственно против избытия самого бытия — значит не обращать внимание на само бы­тие как бытие. Если мы захотим такого преодоления ниги­лизма, оно обернется лишь более резким возвратом в неподлинное его сущности, которое искажает его подлинное. Но что если это преодоление выступает не напрямую про­тив избытия самого бытия, не сообразуется с самим быти­ем, а выступает против упущения этого избытия? В форме метафизики это упущение предстает как творение челове­ческого мышления. Разве не должно это мышление высту­пить против собственного упущения, которое выражается в том, что само бытие не мыслится в его несокрытости?

Вряд ли кто-нибудь станет оспаривать необходимость такого усилия, но сначала ее надо пережить. Сюда, правда, входит и то, что человек переживает это упущение как таковое, то есть переживает неподлинное в сущности ниги­лизма. Но возможно ли все это, если прежде он не был за­тронут подлинным, то есть избытием бытия в его несокры­тости?

Между тем бытие не только обладает этой несокрытостью и как бы сохраняет ее для себя, но и в соответствии с сущностной отнесенностью бытия к сущности человека одновременно делает так, что в мышлении человека и че­рез это мышление совершается упущение бытия. Также и преодоление этого упущения совершается человеком лишь опосредствованно, а именно так, что сначала само бытие непосредственно призывает человеческую сущность постичь *избытие* несокрытости бытия как такового *как при­бытие* самого бытия и затем осмыслить это постигнутое.

Если мы воспринимаем сущность нигилизма как исто­рию самого бытия, тогда стремление преодолеть нигилизм становится несостоятельным, коль скоро под этим подра­зумевается, что человек сам подчиняет себе эту историю и включает ее в сферу своего чистого воления. Преодоление нигилизма ошибочно и в том смысле, что человеческое мышление выступает против избытия бытия.

Вместо этого на самом деле необходимо лишь одно: что­бы мышление, призванное самим бытием, пошло навстре­чу бытию в его избытии как таковом. Такое мышление-на-встречу (Entgegendenken) прежде всего заключается в сле­дующем признании: *само бытие ускользает, из-носится, но в качестве этого из-несения (Entzug) оно как раз представля­ет собой ту отнесенность (Bezug), которая притязает на сущность человека как на при-станище для его (бытия) при­бытия*. Этим пристанищем уже располагает несокрытость сущего как такового.

Мышление-навстречу не упускает избытия бытия, но и не пытается как бы овладеть этим избытием и устранить его. Такое мышление следует за бытием в его ускользании, избегании, но следует так, что дает возможность идти са­мому бытию, несколько отставая от него. Но где в таком случае пребывает это мышление? Уже не там, где оно пре­бывало как прежнее, упускающее мышление. Оно не­сколько отстает, совершая решающий *шаг назад*: назад из совершавшегося прежде упущения — но куда? Только в ту область, которая ужа давно оставлена самим бытием мыш­лению, но оставлена, правда, в завуалированной форме че­ловеческой *сущности*.

Вместо того чтобы слишком торопливо стремиться к тому преодолению нигилизма, которое всегда оказывается очень недалеким в своих расчетах, мышление, затронутое сущностью нигилизма, пребывает в при-бытии избытия и ожидает его для того, чтобы научиться осмыслять это из-бытие бытия в том, в чем оно само могло бы предстать. В избытии как таковом скрывается несокрытость бытия, причем скрывается как бытийствующее самого бытия. Однако поскольку бытие предстает как несокрытость сущего как такового, оно уже как бы присудило себя сущности че­ловека. В этой сущности оно уже как бы обещало себя и объявило о своем прибытии, поскольку оно утаивает и бережет себя самое в несокрытости своей сущности.

Таким образом присужденное бытие, которое, однако, утаивает себя в избытии, есть его *обещание себя самого*. Мыслить навстречу бытию в его избытии означает вникать в это обещание, каковое «есть» само бытие. Однако оно *есть* в своем избытии, то есть поскольку его нет. Эта исто­рия, то есть сущность нигилизма, есть судьба самого бы­тия. Осмысленный в своей сущности и в соотнесении с тем подлинным, что в нем есть, нигилизм представляет собой обещание бытия в его несокрытости, причем так, что оно скрывается именно как это обещание и в своем избытии одновременно дает повод к его упущению.

В чем заключается сущность нигилизма, если это под­линное в то же время мыслится в соотнесении с неподлин­ным? Неподлинное в сущности нигилизма есть история упущения бытия, то есть история сокрытия упомянутого обещания. Однако если допустить, что бытие само бережет самое себя в своем избытии, тогда история упущения этого избытия как раз является сохранением самобережения (Sichsparen) самого бытия.

Суть неподлинного в нигилизме не являет собой ничего недостаточного и низкого. Существующее не-сущности в сущности не являет собой ничего негативного. История упущения избытия бытия есть история сохранения обеща­ния бытия, причем таким способом, что это сохранение остается сокрытым для себя самого в том, что оно есть. Оно остается сокрытым, потому что оно вызвано из скры­вающегося ускользания самого бытия и из этого бытия на­делено такой сохраняющей сущностью. То, что, следуя своей сущности, сохраняя, скрывает и к тому же в этой своей сущности остается сокрытым для себя самого и тем самым сокрытым вообще, но тем не менее как-то появля­ется, есть в себе самом то, что мы называем *тайной*. В не­подлинном сущности нигилизма совершается тайна обе­щания, каковой является само бытие в себе самом, сберегая себя как таковое. История этой тайны, сама тайна в ее истории есть сущность истории упущения избытия бытия. Упущение бытия в мышлении сущего как такового есть ис­тория несокрытости сущего как такового. Эта история есть метафизика.

*Сущность метафизики состоит в том, что она является историей тайны обещания самого бытия.* Эта сущность, ос­мысленная из самого бытия в его истории, есть существен­ное *не-сущности* нигилизма, принадлежащее единству его сущности. Поэтому его (так же, как и сущность нигилизма) нельзя оценить ни положительно, ни отрицательно. Но если стремление напрямую преодолеть нигилизм слишком быстро переступает через его сущность, то и намерение преодолеть метафизику также оканчивается ничем, разве что рассуждения о ее преодолении не предполагают умале­ния ее значения и тем более ее упразднения.

Поскольку метафизика осмысляется в бытийно-историческом ракурсе, она прежде всего достигает своей сущно­сти, которая от самой метафизики (в соответствии с ее собственной природой) ускользает. Всякое метафизическое понятие о метафизике стремится к тому, чтобы не дать ме­тафизике разобраться в происхождении ее собственной сущности. «Преодоление метафизики», осмысленное бытийно-исторически, всегда означает лишь одно: оставле­ние метафизического истолкования метафизики. Мышле­ние покидает одну лишь «метафизику метафизики», когда делает шаг назад — назад из упущения бытия в его избы­тии. Совершив этот шаг *назад*, мышление уже стало мыс­лить *навстречу* бытию в его ускользании, каковое усколь­зание, именно как ускользание бытия, еще остается спосо­бом бытия — *при-бытием*. Мысля навстречу самому бытию, мышление больше не упускает бытия, но, напро­тив, *впускает* его: впускает *в изначально* *раскрывающуюся* несокрытость бытия, каковая и есть само это бытие.

*Поначалу* мы говорили, что в метафизике само бытие ос­тается непомысленным, но теперь нам стало понятнее, что происходит в этом непомысленном и что представляет оно само в своем совершении. Это история самого бытия в его избытии. Метафизика принадлежит этой истории. Метафизика обращается к мышлению из своего бытийно-исторического происхождения в своей сущности. Она есть не­подлинное в сущности нигилизма и совершается из сущ­ностного единства с его подлинным.

До сих пор в слове «нигилизм» слышится что-то резкое, что режет слух негативным в смысле деструктивного. До сих пор метафизика воспринимается как высшая сфера, в которой мыслят о самом глубоком. Наверное, это резкое и на самом деле есть в слове «нигилизм», а высокий автори­тет метафизики тоже имеет под собой основание и, таким образом, она с необходимостью окружена ореолом сияния. Правда, это сияние порой неизбежно оборачивается про­стой видимостью, и метафизическое мышление не может ее одолеть.

Но остается ли оно таким же непреодолимым и для бытийно-исторического мышления? Отмеченная видимость диссонанса в термине «нигилизм» могла бы намекнуть на более глубокое звучание, на которое можно было бы на­строиться не с высот метафизики, а исходя из иной облас­ти. Сущность метафизики достигает больших глубин, чем она сама: эта сущность проникает в ту глубину, которая принадлежит иной сфере, так что глубина больше не явля­ется синонимом метафизической высоты.

По своей сущности нигилизм представляет собой исто­рию обещания, в каковом само бытие бережет себя в тайне, которая, сама будучи исторической, из этой истории пря­чет несокрытость бытия в образе метафизики. Целое этой сущности нигилизма дает мышлению (поскольку эта сущ­ность в качестве истории бытия обретает пристанище в сущности человека) всю полноту мысли. То, что таким об­разом дается мышлению как долженствующее быть помысленным, мы называем *загадкой*.

Бытие, обещание его несокрытости как истории тайны, само есть загадка. Бытие есть то, что, исходя из своей сущ­ности, дает помыслить только эту сущность и именно ее. Тот факт, что оно, бытие, *дает мыслить*, причем не время от времени и не в каком-то одном отношении, а постоянно и во всех отношениях (потому что дает это сущностно), тот факт, что оно, бытие, вверяет мышлению свою сущность, являет собой черту самого бытия. Само бытие есть загадка. Это, однако, не означает, если здесь еще уместно такое сравнение, что бытие представляет собой нечто иррацио­нальное, от которого как бы отскакивает все рациональ­ное, впадая в неспособность мышления. Скорее, бытие, являясь тем, что дает мыслить (а именно являясь тем, что должно быть помысленным), предстает также как нечто единственное, которое из себя самого для себя притязает быть мыслимым; как таковое оно «есть» само это притяза­ние. Само бытие посрамляет недостойную игру в прятки, разыгрывающуюся между иррациональным и рациональ­ным.

Но не остается ли бытийно-историческая сущность ни­гилизма всего лишь выдуманным прибежищем мечтатель­ной мысли, куда спешит укрыться всякая романтическая философия, бегущая от истинной действительности? Что означает эта, существующая на уровне мысли, сущность нигилизма в сравнении с единственно действенной дейст­вительностью действительного нигилизма, который всюду сеет смятение и разруху, понуждает к преступлению и ввер­гает в отчаяние? Что может это ничто бытия, существую­щее только в мысли, перед лицом действительного *у-ничто-жения* всего сущего, которое, прибегая к насилию, вторгающемуся во все и вся, делает тщетным почти всякое сопротивление?

Вряд ли надо *подробно* описывать, каким образом дейст­вительный нигилизм резко и мощно распространяет свое влияние, тот нигилизм, который даже без его сущностной дефиниции, далекой от наличной действительности, дос­таточно остро дает себя почувствовать. Кроме того, разве опыт, пережитый Ницше, при всей односторонности его истолкования «действительного» нигилизма, не является настолько точным и убедительным, что в сравнении с ним предпринятое теперь определение сущности нигилизма кажется просто призрачным, не говоря уже о его бесполез­ности? Разве, глядя на то, какая угроза нависла над всем божественным, человеческим, вещественным и природ­ным, станет ли кто-нибудь заботиться о каком-то упуще­нии избытия бытия, каковое если и происходит, то скорее напоминает игру в прятки, затеянную какой-то безнадеж­ной абстракцией?

Если бы, по крайней мере, наметилась какая-то взаимо­связь между действительным нигилизмом (или хотя бы тем нигилизмом, какой переживал Ницше) с осмысленной сущностью нигилизма, тогда последний лишился бы бро­сающейся в глаза видимости чего-то недействительного, той видимости, которая кажется еще большей, чем при­знанная загадочность упомянутой сущности.

Остается без ответа первоочередной вопрос о том, не ис­ходит ли «сущность» бытия из сущего, не может ли дейст­вительное как сущее во всем своем коловращении опреде­лять действительность, определять бытие или, быть может, действенность из самого бытия уже вызывает к жизни все действительное?

На себе ли замыкается все то, что на опыте постигает и ос­мысляет Ницше, а именно история обесценения высших ценностей? Не бытийствует ли в этой истории бытийно-историческая сущность нигилизма? Тот факт, что ницшевская метафизика истолковывает бытие как ценность, есть дейст­венно-действительное упущение избытия самого бытия в его несокрытости. В этом истолковании бытия как ценности на­ходит свое выражение неподлинное, совершающееся в сущ­ности нигилизма, каковое неподлинное не знает себя самого и все-таки *есть* из сущностного единства с подлинным ниги­лизма. Если Ницше действительно пережил историю обесце­нения высших ценностей, тогда таким образом пережитое вместе с самим опытом переживания является *действитель­ным* упущением избытия бытия в его несокрытости.

Это упущение *есть* как действительная история и как та­ковая она совершается из сущностного единства непод­линного, которое есть в нигилизме, с его подлинным. Эта история не представляет собой ничего такого, что было бы где-то рядом с «сущностью»: она есть сама эта сущность и только она одна.

К своему истолкованию природы нигилизма («Что обо­значает нигилизм? — *То, что высшие ценности теряют свою ценность*») Ницше добавляет такое пояснение: «Нет цели. Нет ответа на вопрос „зачем?"» («Wille zur Macht», n. 2).

Этот вопрос мы осмыслим глубже, если будем иметь в виду, каков горизонт его вопрошания и о чем он спрашива­ет. Он опрашивает (befragt) сущее как таковое в целом, по­чему оно есть? Будучи таким метафизическим вопросом, он спрашивает о том сущем, которое могло бы быть осно­ванием для того, *что* есть и *как* оно есть. Почему вопрос о высших ценностях содержит вопрос о предельном? Можем ли мы сказать, что недостает только ответа на этот вопрос? Или бьет мимо цели сам вопрос как таковой? Вопрошая, он действительно бьет мимо цели, поскольку, вопрошая о сущем основании сущего, он в своем вопрошании прохо­дит мимо самого бытия и его истины, упускает бытие. Этот вопрос уже *как вопрос* (а не только потому, что на него нет ответа) промахивается, и промах заключается не просто в том, что в сам вопрос вкрадывается нечто неправильное. Вопрос бьет мимо самого себя. Он помещает себя в беспер­спективное, в кругу которого все возможные ответы зара­нее оказываются слишком недостаточными.

Однако в том, что, как констатирует Ницше, ответ на во­прос «зачем?» действительно отсутствует, а там, где он еще дается, он с точки зрения всей полноты сущего остается недейственным, в том, что это сущее *есть* и есть так, как оно есть, заключено иное. Этот вопрос, даже оставаясь без ответа, все еще господствует над всяким вопрошанием. Тем не менее исключительное действительное господство этого вопроса есть не что иное, как действительное же упу­щение избытия самого бытия.

Является ли сущность нигилизма чем-то абстрактным, если осмыслить ее с такой точки зрения? Или же это бытийствующее истории самого бытия есть *то событие*, из которого теперь совершается вся история (Geschichte)? Но, быть может, тот факт, что история (Historie), даже того уровня и дальновидности, которые свойственны Якобу Буркхардту, ничего не знает обо всем этом и ничего не мо­жет знать, является достаточным доказательством того, что эта сущность нигилизма просто *не* «есть»?

Если метафизика Ницше не только истолковывает бы­тие из сущего в смысле воли к власти как ценности, если Ницше даже мыслит волю к власти как принцип нового полагания ценностей и понимает и хочет понимать это полагание как преодоление нигилизма, тогда в этом желании преодоления выражается предельная вовлеченность мета­физики в неподлинное нигилизма, причем выражается так, что эта вовлеченность отмежевывается от своей собст­венной сущности и таким образом, якобы преодолевая нигилизм, только перемещает его в действенное его обосо­бившейся *не-сущности*.

Мнимое преодоление нигилизма первым делом утвер­ждает господство безусловного упущения избытия самого бытия в пользу сущего, мыслимого как воля к власти, по­лагающая новые ценности. Через свою *из-несенность*, ко­торая тем не менее остается *отнесенностью* к сущему, како­вое предстает как «бытие», само бытие отпускается в волю к власти, каковая, будучи сущим, как кажется, господству­ет до всякого бытия и над всяким бытием. В этом господ­стве и этой кажимости бытия, сокрытого в отношении сво­ей истины, бытийствует избытие бытия в том смысле, что оно допускает максимальное упущение себя самого и та­ким образом содействует напору одного лишь действитель­ного (часто упоминаемых реалий), каковое действительное горделиво утверждается в том, что оно есть, одновременно полагая себя критерием, якобы достаточным для утвержде­ния, что только действенное (ощутимое и его впечатление, пережитое и его выражение, польза и успех) может иметь силу как сущее.

В этой крайней форме как будто бы для себя являющего­ся неподлинного, присутствующего в нигилизме, на самом деле присутствует бытийно-историческое сущностное единство нигилизма. *Но если предположить, что безуслов­ное появление воли к власти в целом сущего не есть ничто, то не получается ли так, что скрыто господствующая в этом появлении сущность бытийно-исторического нигилизма представляет собой лишь нечто надуманное или даже фан­тастическое?*

Однако коль скоро речь зашла о фантастике, то не в том ли она на самом деле кроется, что в действительности мы весьма привыкли выхваченные и негативно истолкованные проявления последствий нигилизма, не понятого в его сущности, считать за единственно действительное, а то бытийствующее, что есть в этом действительном, оставлять без внимания как совершенное ничто? Не получается ли так, что этот, разумеется, фантастический подход сродни тому нигилизму, которым он, конечно же, из лучших побу­ждений и преисполнившись воли к порядку, мнит себя не­затронутым или от которого считает себя свободным?

Бытийно-историческая сущность нигилизма не есть не­что, присутствующее в одной лишь мысли, равно как она не парит над действительным нигилизмом в некоей свободной оторванности от него. Напротив, то что считают «действительным», существует лишь из истории сущности самого бытия.

Правда, различие между неподлинным и подлинным, господствующее в сущностном единстве нигилизма, могло бы перерасти в максимальный отход неподлинного от под­линного. Тогда самому сущностному единству нигилизма пришлось бы в соответствии со своим собственным значе­нием укрыться в предельном. Ему пришлось бы, подобно ничтожествующему ничто, исчезнуть в несокрытости су­щего как такового, которое всюду воспринимается как само бытие. В результате сложилась бы такая картина, как будто самого бытия (если бы вообще могла возникнуть мысль о нем) на самом деле нет.

Кто, если только он действительно размышляет над всем прежде сказанным, не захочет предположить, что само бы­тие совершает это возможное? И кто, если только он на са­мом деле мыслит, смог бы ускользнуть от этого предельно­го ускользания бытия и не почувствовать, как оно затраги­вает его, а почувствовав, не предположить, что в этом бытии сокрыто требование, обращенное к нему — в бытии, которое *само есть это требование*, затрагивающее человека в его сущности? В этой сущности нет ничего сугубо челове­ческого. Она являет собой пристанище при-бытия бытия, которое, *будучи* этим при-бытием, наделяет себя *тем* при­станищем и вверяется ему, так что только вследствие этого и только таким образом бытие *«дает» себя*. Бытийно-исто­рическая сущность нигилизма совершается как история тайны, которая предстает как сущность метафизики.

Для мышления сущность нигилизма — загадка. Она при­знается, однако такое признание не выглядит так, как будто задним числом в результате этого признания дается согла­сие на нечто такое, чем можно было бы заранее располагать. Это при-знание как *при-стояние* раскрывается в *на-стойчивом на-стоянии* (Inständigkeit): в упорно ожидающем *внутри-стоянии* (Innestehen) посреди сокрытой истины бытия, ибо только благодаря на-стойчивому на-стоянию человек может сохранять себя как мыслящего в своей сущности.

Намереваясь мыслить, мышление уже находится в со­стоянии признания загадки истории бытия, ибо, едва на­чав мыслить, оно тотчас примысливает бытие. *Изначальное притязание бытия предстает в избытии несокрытости бы­тия в несокрытое сущего как такового.*

Поначалу мышление долго не обращает на это внима­ния, и это мешает ему понять, что явления в привычном смысле понимаемого нигилизма вызваны отпущением (Losslassung) бытия, в результате которого избытие его не­сокрытости предается упущению (Auslassung) через мета­физику, которая в то же время скрытым образом препятст­вует при-бытию себя скрывающего бытия. Поскольку ни­гилистические явления возникают из отпущения бытия, они вызываются преобладанием сущего и способствуют удалению сущего от бытия.

В этом событии избытия бытия в отпущение сущего че­ловек исторгается из ускользающей истины бытия. Пред­ставляя бытие в смысле сущего как такового, он предается сущему, чтобы из сущего, немощно предаваясь ему, утвер­дить себя самого как сущее, которое, предоставляя-произ­водя, овладевает сущим как чем-то предметным. Человек из себя самого соотносит свою сущность с надежностью посреди сущего — против и за него. Своего твердого и обеспеченного положения в сущем он стремится достичь через полное упорядочение всего сущего в смысле сплани­рованного обеспечения постоянства, благодаря чему долж­но обозначиться верное направление в сторону безопасно­сти и надежности.

Опредмечивание всего сущего как такового, совершаю­щееся из вхождения человека в исключительное своеволие его воли, есть бытийно-историческая сущность того про­цесса, в ходе которого человек устанавливает свою сущ­ность в субъективности. В соответствии с этой субъективно­стью человек утверждает себя и то, что он представляет как мир, в контексте субъектно-объектных отношений, выте­кающих из этой субъективности. *Всякая трансцендент­ность, как онтологическая, так и теологическая, представля­ется в ракурсе субъектно-объектного отношения*. В результа­те вхождения в субъективность теологическая трансцен­дентность и тем самым самое существенное в сущем (кото­рое довольно примечательно называют «бытием») превра­щается в некий вид объективности, а именно в некий вид субъективности морально-практической веры. Независимо от того, воспринимает ли человек эту трансцендентность как «обеспечение» своей религиозной субъективности или только как повод для проявления воли, характерной для его эгоистичной субъективности, сущность этой основной метафизической позиции остается одной и той же.

Нет оснований удивляться тому, что эти противополож­ные точки зрения, рассмотренные в себе, господствуют од­новременно, так как обе берут начало в одной и той же ме­тафизике субъективности. Как метафизика она с самого начала оставляет непомысленным само бытие в его исти­не, однако как метафизика субъективности она превраща­ет бытие в смысле сущего как такового в предметность пред-ставления и пред-полагания. Предполагание бытия как ценности, положенной волею к власти, является лишь последним шагом новоевропейской метафизики, в кото­рой бытие обнаруживается как воля.

Однако эта история метафизики как история несокрыто­сти сущего как такового есть история самого бытия. Ново­европейская метафизика субъективности есть допущение (Zulassung) самого бытия, которое в избытии своей истины вызывает упущение (Auslasung) этого избытия. Сущность же человека, которая скрытым образом является принадле­жащим самому бытию при-станищем этого бытия в его при-бытии, все больше и больше упускается как таковая, по мере того как все существеннее это при-бытие сохраняется в форме ускользания бытия. По отношению к своей сущности, которая вместе с самим бытием пребывает в ус­кользании, человек испытывает неуверенность, будучи не в силах понять ее причину и природу. Вместо отыскания при­чины и природы этой неуверенности он ищет в надежном самоустроении первое истинное и постоянное. Поэтому он стремится к им самим обустраиваемому обеспечению и об­надеживанию самого себя в сущем, которое исследуется лишь на предмет того, что нового и еще более надежного оно может предложить в смысле этого обеспечения. В ре­зультате становится ясно, что среди всего сущего человек неким особым образом помещен в область неопределенно­го. Это, в свою очередь, позволяет предположить, что судь­ба человека (причем именно в его отношении к его сущно­сти) раньше всего поставлена на карту. Тем самым смутно вырисовывается такая возможность: сущее как таковое мо­жет бытийствовать только таким образом, что оно все под­вергает риску и само является «мировой игрой».

В годы работы, посвященной задуманному главному труду, Ницше вкратце изложил основные мысли своей ме­тафизики в одном стихотворении. Оно включено в «Песни принца Фогельфрая», которые в качестве «приложения» (V, 349) вошли во второе издание «Веселой науки» (1887 г.).

К Гете

Что есть и не прейдет по Божьей воле,

Оно — твоя лишь притча и не боле!

А Бог, творец обманчивых тенет,—

Пронырством уловляющий поэт.

И мировое колесо, вовсю кружась незримо,

Накручивает цели, тесня одну другой:

И злобный говорит: «То есть необоримость»,

Безумец же зовет вращение игрой...

И ею полон мир, она вершить стремится,

Мешая бытие и то, что только мнится,

И вечно-глупое, крепя свой властный глас,

К смешенью этому примешивает — *нас!*

Вместо того чтобы давать подробное истолкование этих строк, в котором пришлось бы повторять многое из уже сказанное, ограничимся следующим соображением.

Итак, последняя строфа дает понять, что Ницше ос­мысляет игру, «которой полон мир», то есть «мировую игру» в ракурсе воли к власти как «стремящуюся вер­шить». Эта воля полагает «бытие» как условие, при кото­ром она обеспечивается постоянством. Вместе с «быти­ем» она полагает «то, что только мнится», то есть «види­мость» (искусство) как условие своего возрастания. Оба, бытие и видимость, смешиваются друг с другом, однако само смешивающее, тот способ, каким воля к власти *есть*, в этом стихотворении называется «вечно-глупым», именуется «мировым колесом», которое «вовсю кружит­ся». Это вечное возвращение того же самого, которое не полагает никакой непреходящей цели, но лишь «теснит одну другой».

Поскольку человек есть, он есть как форма воли к вла­сти. Власть мирового колеса «примешивает» его в целое становящегося-сущего (Werdend-Seiende).

В метафизической сфере мысли о воле к власти как веч­ном возвращении того же самого об отнесенности челове­ка к «бытию» остается только сказать:

«И вечно-глупое, крепя свой властный глас,

К смешенью этому примешивает — *нас*!»

Игровую природу мировой игры ницшевская метафизи­ка осмысляет так, как она ее только и может осмыслять: из единства воли к власти и вечного возвращения того же самого. Без отношения к этому единству речь о мировой игре для Ницше — пустые слова. На самом же деле она у него вполне осмыслена и как таковая включена в язык его метафизики.

Единство воли к власти и вечного возвращения того же самого основывается на взаимной соотнесенности essentia и existentia, чье различение в аспекте их сущностного про­исхождения остается неясным. Единство воли к власти и вечного возвращения означает: воля к власти на самом деле есть воля к воле, и в этом определении метафизика субъективности достигает вершины своего раскрытия, то есть достигает завершения. Метафизическое понятие «ми­ровой игры» обозначает бытийно-историческое родство с тем, что Гете постигает как «природу», а Гераклит как κόσμος (см. Fragm. 30).

В порою ясном, порою смутном господстве метафизиче­ски осмысленной мировой игры сущее как таковое то рас­крывается как воля к власти, то опять скрывается. Всюду сущее как таковое вносит себя в несокрытость, которая дает ему проявиться как себя-на-себе-поставляющему (Sich-auf-sich-selbst-stellende) и как себя-самого-перед-собой-приносящему (Sich-selbst-vor-sich-bringende). Это ос­новная черта субъективности. Сущее как subiectität реши­тельным образом упускает истину самого бытия, посколь­ку subiectität исходя из своего собственного стремления к обеспечению себя полагает истину сущего как достовер­ность. Subiectität не есть порождение человека, но человек обеспечивает себя как сущего (der Seiende), который соот­ветствует сущему (das Seiende) как таковому, поскольку он волит себя как *я-субъекта* и *мы-субъекта*, поскольку он пред-ставляет себя себе и тем самым предо-ставляет себя себе.

Тот факт, что сущее как таковое *есть* по способу субъек­тивности и что человек в соответствии с этим, находясь по­среди сущего, обыскивает и исхаживает его в поисках всех возможных путей обеспечения своей уверенности и надеж­ности, повсюду свидетельствует только об одном: в исто­рии своего избытия само бытие, так сказать, не торопится со своей несокрытостью. *Само бытие бытийствует как это самоудержание* (Ansichhalten). Однако это сущностное бытийствование самого бытия совершается не где-то поза­ди сущего или над ним: оно, если можно так сказать, есть *перед* сущим как таковым. Поэтому и мнимое действитель­ное (Wirkliche) привычно представляемого нигилизма ос­тается позади его подлинной сущности. Тот факт, что наше мышление, на протяжении многих веков успевшее свык­нуться с метафизикой, не улавливает этого, ни в коей мере не доказывает обоснованности противоположного мне­ния. О чем здесь вообще следовало бы спросить, так это о том, что в данном случае имеет существенное значение: до­казательства мышления, какими бы они ни были, или сами намеки бытия?

Но тут возникает вопрос: как мы можем быть уверенны­ми во всем том, что касается этих намеков? Надо сказать, что сам вопрос, который звучит столь серьезно и к месту, исходит из того притязания, которое еще принадлежит сфере метафизики субъективности. Это, однако, не озна­чает, что его можно обойти стороной. Речь, скорее, идет о том, чтобы спросить, все ли продумывает и продумал этот призыв к поиску критериев достоверности: все ли он про­думал из того, что принадлежит сфере, в которой ему хоте­лось бы прозвучать?

*Бытийствующее нигилизма есть избытие бытия как та­кового*. В этом избытии оно обещает самое себя в своей несокрытости. Избытие предает себя упущению самого бы­тия в тайне истории, каковая тайна в лице метафизики скрывает в несокрытости сущего как такового истину бы­тия. Будучи обещанием своей истины, бытие не торопится раскрыть свою сущность. Из этого самоудержания совер­шается допущение упущения избытия. Самоудержание, совершающееся из дали ускользания, скрывающего себя в соответствующей фазе метафизики, определяет как έποχή самого бытия определенную эпоху в истории этого бытия.

Но когда само бытие ускользает в свое самое далекое утаивание, сущее как таковое, получившее возможность стать исключительным мерилом для «бытия», поднимается во всей полноте своего господства. Сущее как таковое по­является как воля к власти, в которой бытие совершает свою subiectität как воля. Метафизика субъективности столь решительно упускает само бытие, что оно остается сокрытым в ценностном мышлении, а это последнее само едва ли уже может сознавать и утверждать себя как метафи­зика. Когда метафизика в своем круговороте совершает упущение бытия, это упущение, не признаваемое таковым, становится истиной сущего в форме обеспечения постоян­ства и отъединяет истину сущего как такового от истины бытия. Однако при этом, в соответствии с полным непони­манием метафизики самой себя, это отъединение предстает как освобождение от всякой метафизики (ср. «Götzen-Dämmerung», «Wie die „wahre Welt" endlich zur Fabel wurde», VIII, 82 f.).

Таким образом неподлинное, которое есть в нигилизме достигает безусловного преобладания, за которым подлин­ное (а вместе с ним и его отношением к неподлинному так­же и сущность нигилизма) исчезают в недоступно-немыс­лимом. В эту эпоху истории бытия о себе заявляют послед­ствия преобладания неподлинного в нигилизме и только они, но они всегда заявляют о себе не *как* последствия, а как сам нигилизм. Именно поэтому нигилизм обнаружи­вает только деструктивные черты. Они постигаются, приветствуются или оспариваются в свете метафизики.

Анти-метафизика, переиначивание метафизики, а так­же защита прежней метафизики — все это одна лишь возня давно совершающегося упущения избытая самого бытия.

Борьба вокруг нигилизма, за и против него, идет на поле, пределы которому положены преобладанием не­-сущности нигилизма. Эта борьба ничего не решает. Она лишь удостоверяет преобладание неподлинного в ниги­лизме. Даже там, где кажется, что эта борьба ведется с про­тивоположных нигилизму позиций, она всегда остается принципиально нигилистической — в полном соответст­вии с обычным, деструктивным значением этого слова.

Воля, направленная на преодоление нигилизма, пре­вратно понимает самое себя, потому что она не хочет уви­деть того, что *сущность* нигилизма есть история избытия самого бытия,— не хочет, но в то же время не знает об этом нежелании. Непризнание сущностной невозможности преодолеть нигилизм в пределах метафизики или даже че­рез ее переиначивание может зайти так далеко, что отрица­ние такой возможности тотчас воспринимается как приня­тие нигилизма или как равнодушное созерцание его ги­бельных проявлений без какого-либо желания что-либо предпринять.

Так как избытие бытия есть история бытия и, таким об­разом, подлинно сущая история, сущее как таковое впада­ет в неисторическое (Ungeschichtliche), особенно в эпоху господства не-сущности нигилизма. Признаком этого яв­ляется появление истории (Historie), притязающей на то, чтобы дать нормативное представление об истории (Geschichte). Эта дисциплина воспринимает историю как некое прошедшее и объясняет его в его возникновении как причинно доказуемую цепь взаимодействий. Прошедшее, опредмеченное через рассказ и разъяснение, появляется в горизонте того настоящего, которое совершает это опред­мечивание и, если дело идет на лад, объявляет себя самого результатом прошлых событий. Чтό представляют собой факты и фактичность, что вообще являет собой сущее в ра­курсе такого прошедшего — все это якобы известно, потому что опредмечивание, совершаемое исторической дис­циплиной, всегда умеет преподнести какой-то фактиче­ский материал и поместить его в общепонятный и, главное, «современный» смысловой контекст.

Там и сям историческая ситуация расчленяется, так как она есть исходный пункт и цель одоления сущего в смысле обеспечения в нем местоположения человека и его связей. Историческая дисциплина, сознательно или неосознанно, состоит на службе человеческой воли, стремящейся утвер­дить человека в сущем в соответствии с горизонтом обо­зримой упорядоченности. Как воля к обычно понимаемо­му нигилизму и его действию, так и воля к преодолению нигилизма одинаково движутся в историческом (historisch) просчитывании исторически же анализируемых персона­жей и всемирно-исторических ситуаций.

Вопрос о том, что такое история, порой также ставится (всего лишь «также») в исторической дисциплине, но ста­вится то задним числом, то мимоходом и постоянно таким образом, как будто исторические (historische) представле­ния об истории (Geschichte), если их как следует обобщить, смогут дать определение сущности истории. Там же, где та­ким вопрошанием начинает заниматься философия, пы­тающаяся представить онтологию исторического события, дело кончается метафизическим истолкованием сущего как такового.

История как бытие, всецело исходящее из сущности са­мого бытия, остается непродуманной. Поэтому всякое ис­торическое размышление человека о своем положении ос­тается метафизическим и, следовательно, само принадле­жит сущностному упущению избытия бытия. Необходимо осмыслить метафизический характер исторической науки, если мы хотим уяснить значимость исторического раз­мышления, которому иногда начинает казаться, что оно призвано если не спасти человека в эпоху завершившейся не-сущности нигилизма, то, по крайней мере, просветить его.

Между тем, сообразуясь с запросами и требованиям эпо­хи, действенное исполнение истории (Historie) перешло от специальной науки к журналистике. Журналистика, поня­тая адекватно и без какого-либо пренебрежения по отно­шению к ней, означает метафизическое обеспечение и ут­верждение повседневности, характерной для наступающей эпохи, в форме надежной, то есть максимально быстро и достоверно работающей истории (Historie), с помощью ко­торой каждый может воспользоваться той или иной полез­ной предметностью дня. Одновременно в ней улавливается отблеск совершающегося опредмечивания сущего в целом.

Завершившейся метафизикой субъективности, которая соответствует предельному ускользанию истины бытия, изменяя его до неузнаваемости, начинается эпоха безусловного и полного опредмечивания всего, что есть. В этом опредмечивании сам человек и все человеческое становят­ся одной лишь наличностью, которая, будучи психологи­чески просчитанной, включается в рабочий ход воли, сце­пленной с волей, причем не важно, если кто-то мнит себя свободным, а кто-то другой истолковывает этот процесс как чисто механический. Оба не осознают той скрытой бытийно-исторической, то есть нигилистической, сущности, которая, говоря языком метафизики, постоянно остается чем-то духовным. Тот факт, что в процессе безусловного опредмечивания сущего как такового сырью и обработан­ному материалу отдается большее предпочтение, чем человечеству, превратившемуся в человеческий материал, объ­ясняется не якобы материалистическим предпочтением, оказываемым материи и силе перед человеческим духом: причина в безусловности самого опредмечивания, которое должно овладевать всем наличествующим, каким бы оно ни было, и обеспечивать это овладение.

Безусловное опредмечивание сущего как такового исхо­дит из совершившегося господства субъективности. Она бытийствует из предельного отпущения сущего как такового в упущение самого бытия, которое таким образом максимально отдаляет свое избытие и в качестве этого от­каза посылает бытие в форме сущего как такового — как посыл (Geschick) полной сокрытости бытия посреди окон­чательного обеспечения и утверждения сущего.

История (Geschichte), сокрытая в ее историчности (Ge­schichtlichkeit), истолковывается исторически (historisch), то есть метафизически, и к тому же, быть может, с разных, если не с прямо противоположных, точек зрения. Полагание целей, предусматривающих всяческое упорядочение, утверждение человеческих ценностей сообразуются с по­зицией ценностного мышления общественности и прида­ют ей значимость.

Подобно тому как несокрытость сущего в качестве его истины становится ценностью, тот вид несокрытости, ко­торый называется общественностью и который заявляет о себе в сущностном следовании такого истолкования сущ­ности истины, становится необходимой ценностью обес­печения постоянства воли к власти. Каждый раз это пред­стает в виде метафизических (или антиметафизических, что, в сущности, одно и то же) истолкований того, что именно должно считаться сущим и что не-сущим. Однако таким образом опредмеченное сущее есть тем не менее не то, что *есть*.

То, что есть, есть то, что совершается. То, что совершает­ся, уже совершилось. Это не означает, что оно прошло. То, что совершилось, есть то, что собралось в сущности бытия, оно есть *из-бывшееся* (Ge-Wesen), из которого и в качестве которого происходит при-бытие самого бытия, пусть даже в виде избывающего самоудаления (Sichentziehen). При­бытие удерживает сущее как таковое в его несокрытости и оставляет ему его как непомысленное бытие сущего. То, что происходит, есть история бытия, есть бытие как исто­рия его избытия. Это избытие свойственно сущности чело­века, поскольку как человек нашей эпохи он не знает, что его сущность утаена от него. Избытие бытия характерно для сущности человека в том смысле, что человек в своей отнесенности к бытию, сам того не зная, уклоняется от бытия, понимая его только в ракурсе сущего и желая именно так понимать всякий вопрос о «бытии».

Если бы признание человека в его бытийно-исторической сущности уже совершилось, тогда он должен был бы опытно постичь сущность нигилизма. Этот опыт позволил бы ему понять, что нигилизм в его обычном понимании есть то, что он есть, в результате совершившегося господ­ства не-сущности, скрывавшейся в сущности нигилизма. Этим сущностным происхождением метафизически пони­маемого нигилизма и объясняется его неодолимость. Од­нако он не потому не дает одолеть себя, что неодолим, а потому, что всякое стремление к его преодолению остается несоразмерным его сущности.

Историческое отношение человека к сущности ниги­лизма может заключаться только в готовности его мышле­ния идти навстречу избытию самого бытия. Это бытийно-историческое мышление ставит человека перед сущностью нигилизма, в то время как всякое желание преодолеть ни­гилизм хотя и относит нас назад, но ровно настолько, сколько необходимо для того, чтобы он еще ожесточеннее подчинил нас своей власти в продолжающем господство­вать горизонте метафизически определяемого опыта и внес смуту в наше разумение.

Бытийно-историческое мышление позволяет бытию войти в сущностное пространство человека. Поскольку эта сущностная сфера является тем пристанищем, которым бытие наделяет себя как само бытие, это означает, что бытийно-историческое мышление позволяет бытию бытийствовать как самому бытию. Это мышление совершает шаг назад из метафизического представления. Бытие проясня­ется как при-бытие самоудержания отказа своей несокрытости. То, что называется словами «*прояснять*», «*прибы­вать*», «*удерживаться*», «*отказывать*», «*раскрывать*», «*скрывать*», есть одно и то же единое бытийствующее: бы­тие.

Между тем в совершающемся шаге назад это именова­ние («бытие») одновременно утрачивает свою именующую силу, поскольку оно все еще неожиданно означает «присутствие и постоянство», то есть те определения, к которым *бытийствующее* (Wesende) бытия никогда нельзя при­совокупить лишь как некое дополнение. С другой сторо­ны, попытка мыслить бытие как бытие в соотнесении с традицией должна идти до конца, чтобы стало ясно, что бытие больше не позволяет определять себя как «бытие» и почему оно этого не позволяет. Этот предел не заставляет мышление угаснуть, напротив, он изменяет его, а именно превращает в ту сущность, которая уже предопределена из утаивания истины бытия.

Когда метафизическое мышление посылает себя на шаг назад, оно намеревается освободить сущностное простран­ство человека. Однако бытие побуждает такое освобожде­ние мыслить навстречу при-бытию его избытия. Шаг назад не теснит метафизику в сторону: скорее, мышление, вра­щающееся в кругу постижения сущего как такового, толь­ко теперь имеет сущее метафизики перед собой и вокруг себя. Бытийно-историческим происхождением метафизи­ки по-прежнему остается долженствующее быть помысленным. Таким образом ее сущность сохраняется как тайна истории бытия.

Избытие бытия есть ускользание его самого в самоудер­жании его несокрытости, которая обещает его в его отка­зывающем самосокрытии (Sichverbergen). Таким образом, бытие бытийствует в ускользании, *из-несении* как обеща­ние. Однако это изнесение остается *внесенностью*, каковое как само бытие позволяет приблизиться своему пристанищу к себе, то есть вносит себя в него. Будучи таковым, бы­тие даже в избытии своей несокрытости никогда не остав­ляет той несокрытости, которая в самоудержании бытия остается лишь несокрытостью сущего как такового. В ка­честве этого при-бытия, никогда не оставляющего своего пристанища, бытие предстает как *не-от-ступное* (Un-ab-lässige). Таким образом оно предстает как вынуждающее (nötigend). Бытие бытийствует таким образом, поскольку оно как при-бытие нуждается в несокрытости этого при­бытия не как нечто чуждое, но как бытие. Бытию необхо­димо пристанище. Оно, нуждаясь в нем, взыскует его.

*Бытие является вынуждающим в единой смысловой двоякости: оно есть не-от-ступное и нуждающееся в пристанище, каковое бытийствует как сущность, которой принадле­жит человек как предмет нужды*. Двояко вынуждающее есть и называется нуждой. В прибытии избытия несокрытости бытия само бытие есть нужда (Not).

В избытии бытия, которое через упущение истины бы­тия остается в истории метафизики скрытым, сокрыта ну­жда. В несокрытости сущего как такового, которое как ис­тория метафизики определяет основное свершение, нужда бытия проявляет себя. Сущее *есть* и создает видимость, что бытие лишено нужды.

Однако эта безнуждность (Notlosigkeit), утверждающая себя как господство метафизики, доводит бытие до предела его нужды. Нужда остается не только вынуждающим (Nötigende) в смысле непрестанного притязания, которое домогается пристанища, нуждаясь в нем как в несокрыто­сти при-бытия, то есть позволяя ему бытийствовать как ис­тине бытия. В избытии своей несокрытости неотступное его нужды заходит так далеко, что пристанище бытия, то есть сущность человека, упускается, человеку начинает грозить уничтожение его сущности и само бытие подвергается опасности в своем искании пристанища. Слишком далеко зайдя в своем избытии, бытие подвергает себя той опасности, что нужда, каковая бытийствует, вынуждая, исторически нико­гда не становится для человека той нуждой, какой она явля­ется. В предельном случае нужда бытия становится нуждой безнуждности. Засилье таким образом скрываемой безнуждности бытия, которое в своей истине остается двояко вынуждающей нуждой неотступного желания обрести при­станище, есть не что иное, как безусловное господство пол­ностью раскрытой не-сущности в сущности нигилизма.

Безнуждность как скрытая предельная нужда бытия гос­подствует как раз в эпоху помрачения сущего и всеобщей смуты, насилия над всем человеческим и его отчаяния, потрясения воли и ее немощи. Мир погружен в безграничное страдание и преисполнен безмерной боли, но нигде не го­ворится о том, что он исполнен нужды. В основе своей истории он *безнужден* (notlos), однако бытийно-исторически в этом проявляется его высшая и одновременно самая скрытая нужда, так как это нужда самого бытия.

Но как эта нужда как таковая может затронуть именно человека, причем затронуть его в его сущностной удален­ности от себя самого? Что может человек, если нужда на самом деле есть нужда самого бытия? Нужда самого бытия, каковая исторически предстает как сущность нигилизма и, наверное, выявляет то подлинное, что в нем есть, очевид­но, не является такой нуждой, которой человек может вы­ступить навстречу, борясь с нею и отражая ее. Как он может это делать, если совсем не знает ее, если даже это отраже­ние не может быть сущностно иным по отношению к этой нужде?

Соответствовать нужде безнуждности, значит только одно: прежде всего способствовать постижению этой без­нуждности как самой бытийствующей нужде. Для этого необходимо отослать в без-нуждное (Not-lose) нужды и, стало быть, необходимо постичь упущение избытия самого бытия. Это предполагает следующий шаг: в том, что мы та­ким образом постигли, необходимо мыслить сущность ни­гилизма как историю самого бытия. Однако это означает: необходимо мыслить навстречу прибытию самоудаления бытия в отношении его пристанища, то есть сущности ис­торического человека.

Но какая перспектива при этом открывается? Мыслить навстречу предельной нужде бытия, означает идти на­встречу максимальной угрозе, которая только может угрожать человеку, а именно идти навстречу возможному унич­тожению своей *сущности* и тем самым мыслить опасное. Тогда весь ход рассуждения мог бы счастливо завершиться тем «мысли опасно», которое уже в достаточной мере успе­ло ввергнуть человеческий мир во все авантюрное и бес­почвенное. Прославление опасности и насилия: разве одно не усугубляет другое?

Часто повторяемый призыв Ницше «живи опасно» при­надлежит метафизике воли к власти и требует деятельного нигилизма, который теперь можно осмыслять как безусловное господство не-сущности нигилизма. Однако опас­ность как риск безусловного насилия и опасность как угро­за уничтожения сущности человека, исходящая из избытия самого бытия,— не одно и то же. Между тем, не размышляя об упущении нужды самого бытия, совершающемся в об­разе метафизики, мы обнаруживаем полную слепоту в понимании природы безнуждности как сущностной нужды человека. Это слепота порождена скрытым страхом перед страхом, который как ужас постигает избытие самого бы­тия.

Быть может, слепота по отношению к предельной нужде бытия, проявляющейся в виде господствующей безнужд­ности посреди всеохватного напора сущего, слепота, воспринятая в перспективе длящейся истории бытия, оказы­вается еще опаснее, чем грубый авантюризм одной лишь брутальной воли к насилию. Этот более опасный момент заключается в оптимизме, который в качестве своего про­тивника допускает только пессимизм. Тем не менее и тот, и другой являются оценками сущего внутри сущего. Оба со­вершают свое движение в сфере метафизического мышле­ния и способствуют упущению избытия бытия. Они усу­губляют безнуждность и, не вдаваясь в размышления, ко­торые были бы возможны, содействуют лишь тому, чтобы эта безнуждность не постигалась *как* *нужда* и не была по­стигаемой.

Нужда бытия заключается в том, что оно предстает как двояко вынуждающее, которое, однако, в своем избытии попутно грозит человеку уничтожить его сущность, поскольку вызывает упущение избытия себя самого. Без­нуждность означает, что нужда, каковая бытийствует как само бытие, остается сокрытой, и такой посыл подвергает нужду максимальной угрозе и превращает ее в нужду без­нуждности.

Однако если бы исторический человек смог помыслить безнуждность как нужду самого бытия, тогда, наверное, он мог бы постичь, чтό бытийно-исторически *есть*. Тогда человек эпохи завершившейся не-сущности нигилизма постиг бы, что есть *то*, что «есть» — в смысле того «есть», ко­торое определяется из истины бытия, так как он уже мыс­лил бы из самого бытия. Человек постиг бы то, что бытийно-исторически исходит из безнуждности как нуж­ды и таким образом уже наступило, но присутствует в со­крытом прибытии, то есть в то же время отсутствует, если мыслить в горизонте метафизического опыта. Если мыс­лить метафизически, то отсутствие означает простую про­тивоположность присутствию бытия, то есть означает не­бытие в смысле нетствующего, ничтожествующего ничто.

Что исходит из нужды безнуждности в непомысленное самого бытия, то есть в средоточие сущего как такового, причем исходит таким образом, что расценивается как ни­что?

Избытие несокрытости бытия как такового освобождает исчезновение всего спасительного в сущем. Это исчезно­вение спасительного берет с собой и замыкает открытое (Offene) святого (Heilige). Замкнутость святого упрочивает и скрывает ущерб Бога.

Смутный ущерб оставляет все сущее в бесприютном (Unheimische), однако сущее, будучи предметным беспре­дельного опредмечивания, предстает как надежная и всю­ду хорошо знакомая собственность. Бесприютное сущего как такового выявляет бездомность исторического челове­ка в сущем в его целом. Место обитания в средоточии су­щего как такового кажется уничтоженным, потому что само бытие как бытийствующее лишается всякого приста­нища.

Наполовину признаваемая, наполовину отвергаемая бездомность человека в отношении своей *сущности* заме­няется покорением Земли как планеты и выходом в косми­ческое пространство. Преуспевая в своих достижениях и упорядочивая все больше себе подобных, исторический человек бежит от своей собственной сущности, чтобы представить себе этот побег как возвращение в истинную человечность, характерную для homo humanus, и обустрои­ться по своему усмотрению. Напор действительного и деятельного усиливается. Безнуждность в отношении бытия упрочивается растущей потребностью в сущем и через него. Чем больше сущему требуется сущее, тем меньше оно нуждается в сущем как таковом, не говоря уже о его спо­собности внимать самому бытию. Совершается скудость сущего в отношении несокрытости бытия.

Эпоха сокрытости бытия в несокрытости сущего, пред­стающего как воля к власти,— это эпоха законченной скудости сущего как такового. Однако эта эпоха начинает ут­верждать господство не-сущности нигилизма во всей пол­ноте этого господства. Ход истории, совершающийся в эту эпоху, создает видимость того, что человек, обретший сво­боду своей человечности, свободно наводит порядок во Вселенной, имея для этого силы и способности. То, что не­обходимо, кажется найденным. Остается только его пра­вильно организовать и таким образом утвердить господ­ство справедливости как высшего представителя воли к власти.

Бытийно-историческая сущность скудости, характер­ной для этого века, заключается в нужде безнуждности. Бо­лее тревожным и бесприютным, чем ущерб Бога, оказыва­ется — потому что он более бытийственен и более древен — посыл бытия (Seinsgeschick), каковой как истина бытия ускользает посреди напора сущего и только сущего. Зловеще-бесприютное этой отсутствующе-присутствующей ну­жды заключается в том, что все действительное, которое затрагивает человека этой эпохи и увлекает его за собой само сущее,— все это совершенно ему знакомо, но как раз поэтому ему остается неведомой истина бытия и не просто остается неведомой: на самом деле как только где-то это «бытие» всплывает, он объявляет его одной лишь призрач­ной абстракцией и потому не понимает его и отвергает как ничтожествующее ничто. Вместо того чтобы непрестанно думать об исторической сущностной полноте *слов* «бытие» и «быть», только и делают, что, позабыв о всяком памятую­щем мышлении, слушают *слова*, самодельное звучание которых справедливо воспринимается как докучливое.

Несмотря на то что тревожно-бесприютное нужды без­нуждности заключается (и распространяет свое превратно истолкованное господство) в упущении самого бытия, оно исходит из простого (Einfache), каковое безмолвствует как безмолвие избытия бытия. В эпоху законченной метафи­зики человек едва ли мыслит навстречу этому простому, ибо он тотчас, насколько он вообще способен мыслить бы­тие как таковое, отягощает это простое «роскошью» мета­физического понятия, всерьез воспринимая его как работу строго очерченного постижения или с легкостью усматривая в нем лишь забаву бесплодного уловления. В любом случае метафизическое познание, идет ли речь о позитив­ном использовании или о негативном снятии, обогащается только из запасов научного знания.

Однако мышление, которое вопрошает навстречу избытию бытия, не основывается на науке, равно как не может выйти на свой путь размежеванием с нею. Мышление, если оно на самом деле есть, побуждается самим бытием и существует как это побуждение, поскольку оно вводит себя в несокрытость бытия.

Поскольку мышление бытия в соответствии со своей собственной бытийно-исторической сущностью может постигать лишь то, что ему остается постигать только в средоточии нужды безнуждности, а именно постигать саму нужду как посыл избытия бытия в его истине, оно с необ­ходимостью (при господстве метафизики и в сфере ее неограниченного господства) собирается сделать первые шаги, направленные в сторону отнесенности бытия к человече­ской сущности, существующей в форме ускользания.

В метафизическом мышлении сущего как такового мышление бытия оказывается столь стесненным, что мо­жет прокладывать свой путь и идти по нему только с помо­щью критериев и мерил, заимствованных из метафизики. Метафизика помогает и мешает в одно и то же время. Од­нако она отяжеляет продвижение не потому, что является метафизикой, а потому, что не осмысляет свою собствен­ную сущность. Тем не менее эта сущность, выражающаяся в том, что метафизика скрывает несокрытость бытия и та­ким образом является *тайной* истории бытия, прежде всего дает опыту бытийно-исторического мышления возмож­ность выйти на простор, который бытийствует как истина самого бытия.

Если безнуждность есть предельная нужда и если она су­ществует так, как будто ее нет, тогда, для того чтобы эта ну­жда могла заявить о себе в сущностной сфере человека, не­обходимо отослать человека со всеми его способностями и силами в безнуждность. Необходимо пережить ее как тако­вую. Но если она есть нужда бытия как такового, если бы­тие как таковое прежде всего остается доверенным лишь мышлению, тогда дело бытия, а именно то, что оно в cвoей несокрытости есть бытие сущего, переходит к мышлению Само бытие в его несокрытости и, таким образом, сама эта несокрытость должны стать достойными вопрошания, причем стать в эпоху метафизики, через которую бытие было умалено в своем достоинстве до уровня ценности, Между тем достоинство бытия как бытия состоит не в том, чтобы иметь силу как ценность, пусть даже высшую. Буду­чи свободой самой свободы, бытие бытийствует, освобож­дая все сущее по направлению к себе самому и оставаясь для мышления тем, что долженствует быть мыслимым. Од­нако тот факт, что сущее существует так, как будто бытие *не* «есть» неотступное и взыскующее-пристанища (Unter­kunft-Brauchende), как будто оно не «есть» нудящая нужда самой истины, говорит об упрочившемся господстве безнуждности в завершившейся метафизике.

**Глава восьмая**

**МЕТАФИЗИКА КАК ИСТОРИЯ БЫТИЯ (1948)**

**Сущность (*что*-бытие) и существование (что-*бытие*)**

**в сущностном начале метафизики: ίδέα и ένέργεια**

Нижеследующее можно было бы рассматривать как док­лад об истории понятия бытия.

В таком случае существенное было бы упущено.

Однако в настоящее время об этом существенном, на­верное, едва ли можно сказать как-то иначе.

«Бытие» означает, что сущее есть и *не* не есть. «Бытие» называет это «что» как решимость восстания против ничто. Эта решимость, которую излучает бытие, прежде всего, и здесь также в достаточной степени, заявляет о себе в су­щем. В сущем проявляется бытие. Это не требует специ­ального осмысления — настолько решительно бытие каж­дый раз влечет к себе (в бытие) сущее. Сущее же в доста­точной мере сообщает о бытии.

Как «сущее» имеет силу действительное. «Сущее дейст­вительно». Этот тезис имеет двоякий смысл: во-первых, бытие сущего лежит в действительности. Во-вторых, сущее как действительное «действительно», то есть на самом деле сущее. Действительное *есть* осуществленное действие, ко­торое само, в свою очередь, снова действует и является способным к действию. Действие действительного может ограничиваться способностью вызывать противодействие, которое оно по-разному может противопоставлять другому действительному. Поскольку сущее действует как действи­тельное, бытие проявляется как действительность. Уже давно принято считать, что в «действительности» обнару­живается подлинная сущность бытия. Кроме того, часто «действительность» означает «существование». Кант, на­пример, говорит о «доказательствах существования Бога», каковые должны показать, что Бог действителен, то есть что он «существует». Под «борьбой за существование» по­нимают борение за становление действительным и пребывание действительным всего живого (растений, животных, человека). В метафизике поднимается вопрос о том, явля­ется ли действительный мир (то есть теперь мы можем ска­зать: мир «существующий») самым лучшим из миров или не является. В слове «существование» (existentia) бытие как действительность действительного обнаруживает свое са­мое распространенное метафизическое наименование. На языке метафизики «действительность», «существование» и «existentia» выражают одно и то же, однако то, о чем эти термины говорят, ни в коем случае не является однознач­ным. Причина тому не в небрежном словоупотреблении, а в самом бытии. Мы охотно и легко говорим о том, что каж­дый во всякое время знает, что означают «бытие», «дейст­вительность», «существование» и «экзистенция», однако в какой мере бытие определяется как действительность в го­ризонте действования и делания, остается неясным. Кроме того, в метафизике «бытие» не было бы выражено вполне, если бы разговор о бытии сущего ограничился отождеств­лением бытия и существования.

С давних пор в метафизике проводится различие между тем, *что* есть сущее, и тем, *есть* ли оно или его *нет*. На язы­ке метафизики это называется различием между сущностью (essentia) и существованием (existentia). Essentia под­разумевает quidditas, то, что, например, делает дерево рас­тением, живым организмом, деревом как таковым независимо от того, «существует» ли то или это дерево или нет. То, что делает дерево собственно деревом, здесь опре­деляется как γένος в двойном значении происхождения и рода, то есть как έν в отношении к πολλά. Оно есть единое в смысле происхождения («откуда») и в смысле общего (κοννόν) по отношению ко многому. Essentia называет то, что может быть как существующее дерево, если таковое су­ществует, называет то, что делает его возможным как тако­вое, то есть называет возможность.

В бытии проводится различение между *что*-бытием (сущностью) и что-*бытием* (существованием). Этим различением и подготовкой к нему начинается история бытия как метафизики. Метафизика усваивает это различение применительно к структуре истины о сущем как таковом в его целом. Таким образом, начало метафизики раскрыва­ется как событие, которое состоит в принятии решения о бытии в смысле выявления различия между сущностью и существованием.

В определении существования (existentia) в качестве опоры используется сущность (essentia). Проводится раз­личие между действительностью и возможностью. Можно было бы попытаться осмыслить различение бытия на *что*-бытие и что-*бытие* с помощью выявления того общего, что определяет различенное. Что за «бытие» остается, если отвлечься от «сущности» и «существования»? Если этот по­иск максимально общего ведет в пустоту, то, быть может, в таком случае сущность надо понимать как некий вид существования или, наоборот, понимать существование как ви­доизменение сущности? Если бы ответ на этот вопрос был найден, тогда все равно остался бы нерешенным вопрос о происхождении этого различения. Быть может, оно исхо­дит из самого бытия? Что «есть» бытие? Каким образом из него проистекает различение, каково его происхождение? Или, быть может, оно только примысливается бытию? Если да, то какое мышление делает это и на каком основа­нии? Каким образом для этого при-мысливания ему дается бытие?

*Даже если только в общих чертах продумать приведенные вопросы, сразу исчезнет видимость самопонятности разли­чения essentia u existentia, характерного для всей метафизики.* Это различение остается необоснованным, если метафи­зика продолжает непрестанно хлопотать только об обособ­лении различенных моментов и потчует нас перечислени­ем способов возможности и видов действительности, како­вые вместе с упомянутым различием, в котором они остаются, уносятся в нечто неопределенное.

Однако если допустить, что этим темным по своему про­исхождению различием сущности и существования мета­физика обосновывает свою сущность и на нем утверждает ее, тогда надо признать, что она сама своими силами никогда не сможет постичь природу этого различения. Для на­чала было бы необходимо, чтобы само бытие, сокрытое в этом различии, намеренно коснулось ее. Однако бытие этого не делает и тем самым дает метафизике возможность утверждать свое сущностное начало — утверждать подго­товкой и раскрытием этого различения. Происхождение различия между essentia и existentia и тем более происхож­дение таким образом различаемого бытия остается сокры­тым или, по-гречески говоря, забытым.

В таком случае забвение бытия означает самосокрытие бытия, в котором проводится различие на сущность и су­ществование, в пользу бытия, которое проясняет сущее как сущее и остается неопрошенным *как бытие*.

*Различение между сущностью и существованием — не просто образчик метафизического мышления. Оно указыва­ет на событие в истории самого бытия.* Об этом следует по­думать. Для такого памятующего мышления недостаточно свести распространенное различение между essentia и existentia к его происхождению из мышления греков, и этого тем более недостаточно, если таковое различение, ставшее определяющим в греческом мышлении, мы «разъ­ясняем» с помощью сформировавшегося впоследствии и распространившегося в школьной метафизике построе­ния, то есть по существу обосновываем основание из его следствий. Между тем контекст различения между essentia и existentia исторически легко воссоздать, обратившись к мышлению Аристотеля, который впервые выводит это различение на уровень понятия, то есть дает ему сущност­ное обоснование (после того как Платон, осознав притяза­ние бытия, начал подготовку к этому различению и его разработку).

Essentia отвечает на вопрос τί έστιν, *что* есть (сущее)? Existentia говорит о сущем ότι έστιν, что оно *есть*. Различе­ние называет различное έστιν. В этом проявляется είναι (бытие) в его различии. Каким образом бытие может впасть в это различение? Какая сущность бытия раскрыва­ется в это различение как в открытое этой сущности?

В начале своей истории бытие проясняется как всхождение (φύσις) и раскрытие (άλήθεια). Затем на нем запечатлевается присутствие и постоянство в смысле пребывания (ούσία). Так начинается собственно метафизика.

Какое присутствующее появляется в присутствовании? Аристотель мыслит присутствующее как то, что, придя в это состояние, пребывает в постоянстве или, будучи при­веденным в свое положение, предлежит. Постоянное и предлежащее, выступившие в несокрытость, предстают то как это, та как то, предстают как τόδε τι. Постоянное и предлежащее Аристотель понимает как каким-то образом покоящееся. Покой проявляется как особенность присут­ствия. Однако покой есть особый способ подвижности. В покое совершается движение.

Движимое приводится в состояние и положение присут­ствия, причем приводится в *про-из-ведении* (Her-vor-bringen). Последнее может совершаться как φύσις (отпус­кать что-либо от себя и давать ему возможность взойти) или как ποίησις (что-либо поставлять сюда и пред-ставлять). Присутствие присутствующего, будь оно покоящим­ся или подвижным, получает свое сущностное определе­ние тогда, когда подвижность, а вместе с ней и покой по­стигаются (как основные черты бытия из присутствия) как один из его модусов.

Определение подвижности и покоя как особенностей присутствия, а также истолкование этих особенностей из из­начально уясненной сущности бытия как всходящего при­сутствия в несокрытости Аристотель дает в своей «Физике».

Стоящий там дом есть, потому что он, будучи выдвину­тым в свой *эйдос* (Aussehen), *выставленным* в несокрытое, находится в этом эйдосе. Находясь в нем, он покоится — покоится в той выставленности, которую дает его эйдос. Покой *сюда*-*выставленного* — не ничто, а собирание. Он собрал в себе все движения, характерные для вы-ставления дома, завершил их в смысле завершающего очертания (πέρας, τέλος), а не простого отграничения. Покой хранит совершение подвижного. Дом, который где-то там нахо­дится, *есть* как έργον. Под «произведением» подразумева­ется *у-покоенное* в покой *из-смотрящего* — в этом пребы­вающего, лежащего — у-покоенное в присутствие в несокрытом.

В ракурсе греческого мышления речь не идет о произве­дении в смысле последствия какого-то напряженного де­лания, равно как не имеется в виду некий результат или ус­пех; речь идет о произведении в смысле чего-то выставлен­ного в несокрытое его эйдоса и пребывающего как таким образом стоящее или лежащее. Пребывать здесь означает: спокойно присутствовать как творение.

Теперь έργον характеризует модус присутствования. По­этому присутствие, ούσία, означает ένέργεια: сущность творения (сущность, понятая вербально), находящаяся в нем, или соделываемость (Werkheit). Последнее означает не действительность как результат действования, а в несо­крытом *вот-стоящее* присутствование поставленного в разных ракурсах. Поэтому «энергейя» в греческом понима­нии этого слова не имеет ничего общего с позднейшей «энергией»; в крайнем случае, хотя тоже очень отдаленно, имеет силу обратное. Вместо ένέργεια Аристотель также употребляет им самим придуманное слово έντελέχεια. Τέλος есть завершение, в котором собирается движение сюда-поставления и туда-поставления, каковое заверше­ние представляет присутствование *о*-*конченного* и *за-конченного*, то есть завершенного (в творении). Έντελέχεια есть *(себя)-имение-в-завершении*, есть сокровенное, остав­ляющее позади себя всякое установление и потому непо­средственное, чистое присутствование: сутствие в присут­ствии. Ένέργεια, έντελεχεία όν значит то же самое, что έν τώ είδει είναι. То, что присутствует из «в-творении-как-творении-сущности», находится в настоящем благодаря виду (эйдосу) и через него. Ένέργεια есть ούσία (присутствие) наличествующего, данного нечто, *того или* *этого*.

В качестве этого присутствия ούσία означает: τό έσχατον, присутствие, которое содержит в себе свое, предельное и последнее присутствование. Этот высший способ присут­ствия также делает максимально актуальным все то, что пребывает как данное *это* или данное *то* в несокрытом. Если είναι (бытие) определяет высший модус своего бытийствования как ένέργεια, тогда таким образом опреде­ленная ούσία должна сообщить — а именно из своего соб­ственного (Eigene) — о том, как она может впадать в различие сущности и существования и вследствие четко выраженного господства бытия как ένέργεια и должна впа­дать.

Становится необходимым провести различие в самой ούσία, указав на ее двоякость. Это различение Аристотель проводит в начале пятой главы своего трактата «О катего­риях».

Ούσία δέ έστιν ή κυριώτατά τε καί πρώτως καί μάλιστα λεγομένη, ή μήτε καθ' ύποκειμένου τινός λέγεται μήτε έν ύποκειμένω τινί έστιν, οίον τίς άνθρωπος ή ό τίς ίππος.

«В смысле первостепенно существующего, а также в со­ответствии с более всего сказанным (присутствием) при­сутствующее есть то, что не высказывается ни в отношении уже каким-то образом предлежащего, ни наличествует в уже каким-то образом предлежащем, например, человек, лошадь».

Присутствующее таким образом — не какой-то возмож­ный предикат, не присутствующее в чем-либо другом или по отношению к нему.

В особом, первостепенном значении присутствие есть пребывание того или иного по себе пребывающего, пред­лежащего, пребывание когда-либо-бывающего, ούσία в отношении к καθ'έκαστον: то или иное «это», единичное.

От этого, таким образом определенного, присутствия отличается другое, чье присутствующее характеризуется так: δεύτεραι δε ούσίαι λέγονται, έν οίς εϊδεσιν αί πρώτως ούσίαι λεγόμεναι ύπάρχουσιν, ταΰτα τε καί τ τών είδών τούτων γένη οίον ό τίς άνθρωπος έν είδει μεν ύπάρχει τώ άνθρώπω, γένος δε τοΰ είδους έστί τό ζώον. δεύτεραι οΰν αύται λέγονται ούσίαι, οίον ό τε άνθρωπος καί τό ζώον (Categ. V, 2 а 11 sqq).

«Во-вторых, присутствующим называются те [обратим внимание на множественно число], в которых как спосо­бах вида уже господствует упомянутое (как там-то и там-то бывающее) присутствующее. Сюда относятся (названные) способы вида, а также роды этих способов, например, этот человек присутствует здесь в виде (эйдосе) человека, для которого вид „человек" является источником происхожде­ния (его рода), „живое существо". Таким образом, присутствующими во втором случае называются: например, „че­ловек" (вообще), а также „живое существа" (вообще)». Присутствие во втором значении есть себя-обнаружение эйдоса, вида, и сюда относится все то, в чем теперь то или иное пребывающее позволяет проявиться тому, благодаря чему оно присутствует.

Присутствие в первом значении есть бытие, выражаю­щееся в ότι έστιν: что-*бытие*, existentia. Присутствие во вто­ром смысле есть бытие, о котором спрашивают τί έστιν: *что*-бытие, essentia.

*Что*-бытие и что-*бытие* раскрываются как способы присутствования, основой чертой которого является ένέργεια.

Но не лежит ли в основе различия между ότι έστιν и τί έστιν другое, более широкое различие, а именно различие между присутствующим и присутствованием? В таком случае первое различие как таковое можно отнести к одной стороне различения между сущим и бытием. Ότι έστιν и τί έστιν называют способы присутствования, поскольку в них присутствующее присутствует в пребывании данного или остается в одном лишь самообнаружении эйдоса. Различе­ние между сущностью и существованием исходит из само­го бытия (присутствия). Присутствование имеет в себе раз­личие: оно распадается на чистую близость пребывания и иерархическую структуру эйдоса. Но в какой мере присутствование имеет это *различие в себе*?

Насколько привычной является дистинкция сущности и существования вместе с дифференцией бытия и сущности, насколько темным является сущностное происхождение этих различий, настолько неопределенной остается струк­тура их взаимопринадлежности. Наверное, метафизиче­ское мышление по своей сути никак не может прояснить загадку этих различий, которые воспринимает как нечто само собой разумеющееся.

Однако поскольку Аристотель мыслит ούσία (присутст­вие) в первую очередь как ένέργεια, а это присутствие под­разумевает не что иное, как то, что позднее в видоизменившемся истолковании называется actualitas, «действитель­ность» и «существование», аристотелевское разъяснение упомянутого различения свидетельствует о предпочтении, которое отдается тому, что позднее будет названо existentia, перед тем, что предстанет как essentia. То, что Платон мыс­лил как подлинную и для себя единственную сущесть (ούσία) сущего, как присутствие в модусе идеи (είδος), те­перь приобретает в бытии второстепенное значение. Для Платона сущность бытия сосредоточивается в κοινόν идеи и тем самым соотносится с έν, которое, однако, как единя­щее единое по-прежнему определяется со стороны φύσις и λόγος, то есть сосредоточивающего восхождения. Что каса­ется Аристотеля, то для него бытие покоится в ένέργεια, за­ключенной в τόδε τι. В ракурсе ένέργεια эйдос (είδος) может мыслиться как модус присутствования. Напротив, с точки зрения идеи (ίδέα) данное сущее (τόδε τι) остается непости­жимым в его сущести (Τόδε τι есть μή όν — и тем не менее όν).

Сегодня, правда, принято следующим способом объяс­нять историческую связь между Платоном и Аристотелем: в отличие от Платона, который считает «идеи» «истинно сущим», а единично сущее лишь кажущимся сущим (είδωλον), которое вообще-то не может быть сущим (то есть оно есть μή όν), Аристотель низвел свободно парящие «идеи» с их «надзвездного обиталища» и поместил в дейст­вительные вещи. При этом он переосмыслил эти «идеи», назвав их «формами», и стал понимать «формы» как «энер­гии» и «силы», обитающие в сущем.

Это примечательное, однако неизбежное в ходе разви­тия метафизики объяснение взаимосвязи между Платоном и Аристотелем (в том, что касается мышления бытия сущего) заставляет задать два вопроса. Как вообще мог Аристо­тель поместить идеи в действительно сущее, не постигнув прежде отдельно данное *как подлинно присутствующее*? И как мог он прийти к понятию присутствия единично действительного, не помыслив сначала бытие сущего в го­ризонте изначально уясненного бытийствования бытия из присутствия в несокрытом? Аристотель не привносит идеи (как будто это некие вещи) в единичные вещи: сначала он осмысляет единичное как теперь пребывающее и мыслит его пребывание как особый вид присутствования, а имен­но присутствования самого эйдоса в предельной актуальности нечленимого, то есть больше не имеющего иерархии эйдоса (άτομον είδος).

То же самое бытийствование (сутствование) бытия, а именно присутствование, которое Платон мыслит как κανόν в ίδέα, Аристотель понимает как ένέργενα для τόδε τι. Поскольку Платон никогда не согласится признать от­дельно сущее подлинно сущим, а Аристотель включает единичное в присутствование, можно сказать, что Аристо­тель мыслит более по-гречески, то есть в большем соответ­ствии с изначально уясненной сущностью бытия, чем Платон. Тем не менее Аристотель может мыслить ούσία как ένέργεια только в противовес осмыслению ούσία как ίδέα и в результате вообще сохраняет είδος как второсте­пенное присутствие в присутствовании присутствующего. Говоря о том, что Аристотель мыслит более по-гречески, чем Платон, мы не имеем в виду, что он в большей степени приблизился к изначальному мышлению бытия. Между ένέργεια и изначальной сущностью бытия (άλήθεια—φύσις) стоит ίδέα.

Оба модуса, характерные для ούσία, то есть ίδέα и ένέργεια, в игре их взаиморазличения образуют костяк вся­кой метафизики, всякой истины сущего как такового. Бы­тие возвещает свою сущность двояко: *бытие есть присут­ствие как самообнаружение эйдоса; бытие есть пребывание отдельно данного (τόδε τι) в этом эйдосе*. Эта двойное при­сутствие основывается на присутствовании и поэтому сутствует как постоянство: про-дление, пребывание. Оба спо­соба бытия можно мыслить только в том случае, если вся­кий раз, исходя из него и возвращаясь к нему, мы говорим о нем в смысле его сущности и существования. Внутри своей истории как «метафизики» бытие ограничивает свою исти­ну (раскрытие) сущестью в смысле ίδέα и ένέργεια. При этом ένέργεια получает преимущество, однако это никогда не оттесняет «идею» как основную черту бытия на второй план.

В буквальном смысле понимаемое здесь про-должение (Fort-gang) метафизики из ее начала, знаменованного Пла­тоном и Аристотелем, заключается в том, что эти первые метафизические определения присутствия претерпевают изменение, вовлекают в это изменение свое взаимообраз­ное различение и наконец приводят к тому, что в их своеобразном смешении различие между ними вообще исчезает.

**Превращение 'ενεργεία в actualitas**

Выходя из своего сущностного начала, метафизика в своем про-должении оставляет это начало позади и тем не менее свое основное она заимствует в мышлении Платона и Аристотеля. Это наследие, о котором сама метафизика знает и о котором потом специально сообщает, заставляет думать, что изменения, происходящие в процессе ее разви­тия, не искажают ее основы и в то же время являются даль­нейшим развитием этой основы. Такое впечатление зиж­дется на том соображении, которое уже давно стало общим достоянием и согласно которому основные понятия мета­физики всюду остаются одними и теми же.

Итак, ίδέα превращается в idea, а эта последняя, в свою очередь, становится представлением. Ένέργεια превраща­ется в actualitas, а та — в действительность. Хотя сущност­ное содержание бытия на словах выражается по-разному, само это содержание, как говорят, остается неименным. Если на этой почве совершается какое-то изменение основных позиций метафизического мышления, то появ­ляющееся разнообразие, как принято считать, лишний раз подтверждает остающееся неизменным единством веду­щих определений бытия. Однако на самом деле эта неиз­менность — лишь видимость, под прикрытием которой ме­тафизика как история бытия всякий раз совершает новый шаг.

В этой истории оба модуса бытия (сущность как ίδέα и существование как ένέργεια) на свой лад определяют кри­терий, согласно которому следует понимать бытие в отношении его сущести. Там, где о себе как о бытии заявляет сущность (essentia), она прежде всего благоприятствует ус­мотрению того, *что* есть сущее, и таким образом способст­вует своеобразному преимуществу этого сущего. Что каса­ется существования (existentia), то там, где о самой сущности (о его «*что*») как будто ничего не говорится, существование довольствуется констатацией того, что сущее *есть*, причем это «есть» и осмысляемое в нем бытие по-прежнему воспринимаются в привычном смысле. Ко­гда существование заявляет о себе как о бытии, оно спо­собствует самопонятности бытийствования бытия. *Как первое (акцент на сущем), так и второе (акцент на самопонятности бытийствования бытия) характеризуют мета­физику как таковую*. Так как существование в своей сущно­сти, а не в отношении того или иного данного сущего, так и не становится предметом вопрошания, единая сущность бытия, бытие как единство сущности и существования, оп­ределяется невыраженным образом из безвопросного.

Поэтому история бытия раньше всего раскрывается из истории «энергии» (ένέργεια), которая впоследствии полу­чает именование actualitas и existentia, то есть действитель­ность и существование. Но можем ли мы сказать, что сло­вом actualitas адекватно передается смысл и значение тер­мина ένέργεια? Можно ли сказать, что в слове existentia сохраняется та основная особенность бытия, которая была выражена в термине ούσία (присутствие)? У Цицерона ехsistere speculo означает «выходить из пещеры». Здесь можно было бы предположить наличие более глубокой связи existentia как *из-ступления* и *вы-ступления* с выходом в при­сутствие и несокрытость. Тогда латинское слово existentia сохраняло бы в себе греческое содержание. Однако на са­мом деле это не так. Равным образом, actualitas больше не передает сущности греческой ένέργεια. Дословный пере­вод обманывает. На самом деле он выражает как раз другое, а именно совершившийся из замкнутости бытия сдвиг иного человечества в целое сущего к иному слову бытия. Характер существования (акцент на том, что бытие есть) и само это *есть* стали другими.

В начале метафизики сущее как έργον есть присутствую­щее в его сюда-поставляемости (Hergestelltheit). Теперь έργον превращается в opus в его отношении к operari, в factum в его отношении к facere, в actus в его отношении к agere. Теперь έργον больше не есть отпущенное в открытое (Offene) присутствования: теперь оно — достигнутое в действовании, совершенное в делании. Сущность «творения» больше не «соделываемость» в смысле характерного при­сутствования, обращенного в простор, а «действитель­ность» действительного, которое господствует в действовании и вовлекается в процесс действования. Бытие, выйдя из изначальной сущности ένέργεια, превратилось в actualitas.

Таким образом, в поле зрения исторического описания совершился переход от греческого понятийного языка к римскому. Однако для того чтобы в достаточной мере осоз­нать всю историческую значимость этого перехода, необ­ходимо осмыслить римское начало во всем богатстве его исторического раскрытия, в котором слились воедино имперская политика Рима, христианство Римской церкви и романизм. Своеобразно вобрав в себя имперское и церков­ное, романизм закладывает основу той структуры по-новоевропейски осмысляемой действительности, которая на­зывается cultura («культура») и которая по разным причи­нам пока еще остается неизвестной греческому и римскому миру, а также германскому средневековью.

Определение бытия как actualitas простирается через всю западноевропейскую историю от древнего Рима до са­мых последних десятилетий Нового времени. Так как определение бытия как actualitas предвосхищает всю после­дующую историю, то есть и структуру отношений челове­чества к сущему в целом, вся западноевропейская история с тех пор является многократно римской и больше нико­гда — греческой. Всякое последующее возрождение грече­ской древности на самом деле представляет собой римское обновление когда-то по-римски переистолкованной гре­ческой духовности. Что касается германского начала в средневековье, то оно в своей метафизической сущности тоже остается римским, потому что остается христиан­ским. С того момента как ένέργεια превращается в actualitas (действительность), действительное становится подлинным сущим и потому тем сущим, которое опреде­ляет меру для всего возможного и действительного.

Однако бытие как actialitas в себе исторично, поскольку оно приводит к разрешению истину своей сущности и поскольку таким образом делает возможным существование основных метафизических позиций. При этом на первый взгляд сохраняется первоначальное различие: actualitas как existentia отличается от potentia (possibilitas) как essentia. Однако кроме неопределенного отношения к творению actualitas больше не сохраняет ничего из того, что было ха­рактерно для ένέργεια. Тем не менее и в actualitas господ­ствует изначальность бытия, поскольку сущность опреде­ляется как ίδέα. Основная черта, отличающая «идею», есть άγαθόν. Самообнаруживающийся эйдос делает сущее при­годным для того, чтобы присутствовать так-то и так-то. Ίδέα как сущность имеет характер исконной причины (Ur­sache). Во всяком из-стоянии сущего господствует из-хождение из его сущности, из *что*-бытия. Оно есть вещность (Sachheit) всякой вещи (Sache), то есть ее исконная причи­на. В соответствии с этим бытие в себе исконно причинно.

Вследствие платоновского определения бытия как ίδέα, то есть как άγαθόν, в сущности бытия раскрывается опре­деляющая роль причины (αίτία), причем долженствование как предоставление возможности уже не обязательно и не исключительным образом обретает характер совершающе­го воздействия. Тем не менее в начале метафизики преиму­щество, выпавшее на долю αίτία, закрепляется так широ­ко, что она занимает место дометафизического определе­ния бытия как άρχή, точнее говоря, преобразует άρχή в αίτιον. Тотчас становится понятным отождествление άρχή и αίτία, отчасти уже у Аристотеля. Бытие обнаруживает сущностную особенность осуществления присутствия, то есть достижения постоянства. Так, несмотря на пропасть между ένέργεια и actualitas, уже начальная метафизическая сущность бытия подготавливает переход к бытию как к esse *actu*.

Когда бытие превращается в actualitas (действитель­ность), сущее становится действительным, оно определя­ется через действование в смысле причиняющего делания. В этом горизонте можно понять действительность челове­ческого действия и божественного творения. Бытие, пре­вратившееся в actualitas, наделяет сущее в целом той ос­новной чертой, которой овладевает библейско-христианская вера в творение, дабы тем самым обеспечить себе метафизическое оправдание. С другой стороны, благодаря господству христианско-церковного истолкования сущего осмысление бытия как действительности обретает самопо­нятность, которая с этих пор даже вне строгой установки на веру и определяемого ею истолкования сущего в целом остается нормативным для всякого последующего пони­мания сущести сущего. Преобладающее определение бы­тия как действительности, которое теперь тотчас становит­ся понятным каждому, упрочивается так сильно, что теперь ένέργεια уже наоборот постигается с точки зрения actualitas и изначально греческое сущностное запечатление бытия в ракурсе его римского истолкования становится оконча­тельно непонятным и недоступным. Наследование истины о сущем, осуществляющееся как «метафизика», превраща­ется в уже не сознающее себя накопление вуалей, набрасы­ваемых на изначальную сущность бытия. Этим и объясня­ется необходимость «деструкции», как только речь заходит о мышлении истины бытия (см. «Бытие и время»). Однако, подобно «феноменологии» и всему герменевтическо-трансцендентальному вопрошанию, эта деструкция еще не осмысляется бытийно-исторически.

Действительно сущее есть подлинно сущее, ибо дейст­вительность образует истинную сущность что-*бытия* (су­ществования), так как, осмысленная как ένέργεια, дейст­вительность есть исполненное присутствование конкретно данного, и чем конкретнее присутствующее, тем оно дей­ствительнее.

Esse в отличие от essentia есть esse actu. Actualitas же есть causalitas. Причинный характер бытия как действительно­сти во всей своей чистоте обнаруживается на примере того сущего, которое в высшем смысле совершает сущность бы­тия, так как оно есть то сущее, которого никогда не может не быть. В «богословском» осмыслении такое сущее назы­вается «Богом». Оно никогда не сознает состояния воз­можности, потому что в таком состоянии оно представляло бы собой нечто, чего *еще нет*. Во всяком *еще-нет* сокрыт недостаток бытия, поскольку бытие характеризуется по­стоянством. Высшее сущее есть чистое, постоянно исполненное осуществление, actus purus. Здесь действование предстает как бытийствующее из себя опостоянивание для себя стоящего. Это сущее (ens) есть не просто то, что оно есть (sua essentia): оно есть в том, что оно есть, непрестанно из его постоянства (est suum esse non participans alio). По­этому Бог, в метафизическом осмыслении, называется summum ens. Однако высшее такого бытия состоит в том, что оно есть summum bonum. Так как bonum есть causa, причем в качестве finis оно выступает как causa causarum, именно в отношении causalitas (то есть actualitas) оно есть то, что наделяет постоянством все постоянное, и поэтому оно даже prius quam ens; causalitas causae finalis est prima.

Таким образом, в тезисе «Deus est summum bonum» за­ключается не нравственная характеристика и даже не мысль о «ценности»: термин «summum bonum» есть самое чистое выражение каузальности, которая, отвечая чисто действительному, сообразуется с достижением постоянства всего постоянного (ср. Фома Аквинский, «Сумма теоло­гии», I, qu. 1-25). Bonum, осмысленное в отношении к summum ens и понятое онтологически, представляет собой отголосок платоновского άγαθόν, то есть того, что просто делает пригодным (когда речь заходит о сущем как тако­вом): это дающее возможность, условие возможности (Ср. «Platons Lehre von der Wahrheit», «Geistige Überlieferung» 2, 1942, S. 115).

Однако и в actualitas, для которой causalitas в каждом от­ношении остается определяющей, сохраняется, хоть и в измененном виде, изначальная сущность сущести: присут­ствие. Для summum ens характерна omnipraesentia. Однако и «ubiquität» (вездесущность) определяется «каузально». Deus est ubique per essentiam *inquantum* adest omnibus *ut causa* *essendi* (qu. 8 a, 3).

Теперь в контексте этой причинности, характерной для действительности, разъясняется также истолкование того, что означает *existentia*. Так звучит другой термин, который довольно часто в своем значении отождествляют с actualitas (действительностью) и в понятийном языке мета­физики используют даже гораздо чаще, прежде всего тогда, когда речь заходит о проведении различия между *essentia* и *existentia* («сущности» и «существования»). Когда начина­ют объяснять происхождение термина existentia, обычно ссылаются на два места из «Метафизики» Аристотеля, в обоих местах почти одинаково говорится о όν ώς άληθές, то есть о бытии сущего в смысле «несокрытости» (Met. E 4, 1027 b и Met. К 8, 1065 а 21 sqq.). Здесь речь идет о έξω ούσα τις φύσις τοΰ όντος, а также об έξω όν καί χωριστόν. Под έξω, что означает «вне», подразумевается нахождение вне τής διανοίας, то есть вне человеческого размышляющего опра­шивания, которое, обсуждая сущее, «прорабатывает» его и при этом преподносит обсужденное, причем само преподнесенное существует и наличествует только для этого «прорабатывания» и в сфере его совершения. То, что находится «вне», утверждается и пребывает как в себе постоянное в своем собственном месте (χωριστόν). Такое «вне-стоящее», ex-sistens, есть не что иное, как из себя присутствующее в своей сюда-выставленности, όν ένεργεία.

Это место позволяет вывести латинское ex-sistentia из аристотелевского обсуждения сущего. Для ознакомления с историей бытия более важным остается тот факт, что здесь характеристика из себя существующего (ούσία) уже опира­ется на изменившуюся сущность истины. Хотя «истинное» еще означает άληθές, то есть несокрытое, однако сущее-ис­тинным, а именно высказывание, истинно не потому, что оно само как раскрывающее есть «несокрытое», а потому, что оно его опрашивает и определяет через уподобление опрашиванию. Определение бытия в смысле по-аристоте­левски осмысленной ex-sistentia восходит к уже Платоном очерченному и обосновывающему начало метафизики пе­реходу сущности истины из несокрытости сущего в пра­вильность прорабатывающего высказывания. Хотя в тер­мине ex-sistentia отголоски этого в любом случае метафи­зического происхождения слышатся довольно смутно, определяющее истолкование ex-sistentia получает в гори­зонте actualitas, то есть в соотнесении с causalitas.

В своих «Disputationes metaphysicae» (XXXI, sect. IV, n. 6), неослабевающее влияние которых в начале новоевро­пейской метафизики становится еще заметнее, Суарес так говорит об ex-sistentia: «nam esse existentiae nihil aliud est quam illud esse, quo formaliter, et immediate entitas aliqua constituitur extra causas suas, et desinit esse nihil, ac incipit esse aliud: sed huiusmodi est hoc esse quo formaliter et immediate constituitur res in actualitate essentiae: ergo est verum esse existentiae». Экзистенция есть то бытие, через которое пря­мо и непосредственно вне причин представляется та или иная сущность, в результате чего не-бытие прекращается и начинает быть нечто. В соответствии с основным различе­нием в бытии ex-sistentia соотносится с той или иной сущностностью. То или иное сущее поставляется через экзи­стенцию вовне причинения. Это означает: *что*-бытие про­ходит через причиняющее осуществление, причем так, что при этом достигнутое впоследствии отпускается из причи­нения как соделанное и поставляется на себя самое к действительному. Теперь «extra» в отличие от аристотелевского έξω соотносится не с διάνοια, а с истекающим причинени­ем. Ex-sistentia есть actualitas в смысле res extra causas et nihilum sistentia, есть действенность, которая перемещает нечто вовне причинения и осуществления и таким образом преодолевает ничто (то есть отсутствие действительного).

Но если ex-sistentia осуществляет перемещение вовне причинения, каким образом потом actualitas именно как causalitas может определять сущность экзистенции? Разве при этом экзистенция не расстается с причинением? На­против. Поскольку экзистенция выводит из области при­чинения на простор действования, которое отныне есть утвержденное на себе действительное и, следовательно, дей­ственное, эта экзистенция как раз и остается связанной с причинением. Ставление и поставление, установление, характерное для ex-sistentia, есть то, что оно *есть*, в уходе *от* причинения, но все-таки *именно от него*. Ex-sistentia есть actus, quo res sistitur, ponitur extra statum possibilitatis. Этот *actus* есть *causalitas*. Только она может и должна *вы-ставлятъ* вещь из причины как *при-чиненную*, то есть соделанную.

В этом истолковании привычное наименование для что-*бытия*, а именно экзистенция, свидетельствует о преиму­ществе бытия как *actualitas*. Господство его сущности как *действительности* определяет дальнейший ход истории бытия, приводящий к тому, что начальное сущностное оп­ределение разрешается в его предзапечатленное соверше­ние. Действительное есть экзистирующее. Оно объемлет все, что через определенный способ причинения constituitur extra causas. Однако поскольку целое сущего есть соделанно-действующее перводеятеля, в это целое привносится собственная структура, которая определяется как соответствие того или иного соделанного этому деяте­лю как высшему сущему. Действительность пылинки, рас­тений, животных, человека, чисел соответствует действию перводеятеля: она в одно и то же время подобна и неподоб­на его действительности. Экзистирует как чувственно постигаемая и осязаемая вещь, так и нечувственный, просчи­тываемый предмет математики. «*М* существует» означает: эту величину можно однозначно конструировать исходя из установленной исходной точки вычисления с помощью ус­тановленных правил вычисления. Сконструированное та­ким образом доказуемо как действенное в контексте обос­нования вычисления; «*т*» таково, и его можно, а при опре­деленных условиях и должно, принимать в расчет. Математическая конструкция есть способ конституции constituere extra causas, причиняющего действенного свер­шения.

Бытие предает себя в сущность действительности, и эта действительность определяет экзистенцию экзистирующего. Бытие бытийствует как действование в едино-мно­жественном смысле, согласно которому действующее, рав­но как соделанное, а также соделанное-действующее и действенное есть сущее. Сущее, на разные лады опреде­ленное из действования, есть *действ*-ительное.

О том, что бытие предалось в сущность действительно­сти, можно только вспомнить. При этом такое воспомина­ние отсылает назад, в прежнюю сущность бытия в смысле деятельного и зримого присутствия. Исход из этой сущно­сти приводит к тому, что άγαθόν и αίτιον становятся опре­деляющими.

*Сущностное происхождение бытия из дающего возмож­ность и причинение властно пронизывает его историю. Дая­ние возможности, причинение, обоснование — все это заранее определяется как сведение воедино из единого как единствен­но-единящего*. Это единое не есть ни некое переплетение всего названного, ни его нагромождение. Единое (έν), в котором покоится сущность бытия, обладает характером скрывающего раскрытия, собирания, которое необходимо мыслить именно отсюда. На протяжении всей истории бы­тия единство единого проявляется в различных формах, разнообразие которых берет начало в сущностном измене­нии Άλήθεια, скрывающего раскрытия.

Если в результате этого события сущее уже давно в об­щем и целом постигается и понимается как действитель­ное, это понимание все-таки никогда не может посягнуть на удивительную единственность также и этой сущности бытия. Понимание бытия как действительности хотя и утаивает событие этого сущностного происхождения, од­нако никогда не сможет нанести ущерб той решимости, из которой эта сущность бытия доводит ход его истории до его предельного свершения.

**Превращение истины в достоверность**

Сокрытая история бытия как действительности дает возможность проявиться *основным установкам* западноев­ропейского человечества в средоточии сущего, каковые ус­тановки каждый раз утверждают истину о сущем на дейст­вительном, сообразуют и связывают ее с ним. Даже если сущность бытия как действительности окончательно утверждает перемену по отношению к деятельному присут­ствию (ένέργεια), тем не менее внутри таким образом уяс­ненной сущностной сферы остается неясным, как опреде­лятся действование и действительность. В соответствии с первенством сущего, наметившимся как начало метафизи­ки, бытие, представленное как некая всеобщая определен­ность (κοινόν, καθόλου, genus, commune) сущего, как бы за­имствует свои сущностные черты из определяющего меру сущего.

Нельзя вычислить, какое действительное делает свое действие нормативным в определении сущности действительного, и, по-видимому, остается довольствоваться только историческими выкладками. С тех пор как Бог-Творец как первопричина становится исконно действующим, его соделанное становится миром, а в этом мире подлинным деятелем становится человек. Эта триада (Бог, мир (приро­да), человек) очерчивает круг возможностей, в соответст­вии с которыми одна из этих областей действительного на­чинает налагать отпечаток на сущность действительности. Однако если предположить, что даже определение дейст­вительности в соответствии с тем или иным полагающим меру действительным изначально восходит не к сущему, а к самому бытию, тогда раскрытие сущности действительно­сти внутри метафизики уже должно указывать на это про­исхождение. Признаком этого является то, что та или иная сущность истины, в свете которой человечество постигает сущее, участвует в истории бытия, хотя характер этого уча­стия остается весьма неясным.

Истина, которая между тем успела в метафизике превра­титься в некую отличительную особенность интеллекта (божественного или человеческого), обретает свою окон­чательную сущность, которая называется *достоверностью*. Этот термин говорит о том, что истина затрагивает осоз­нанное как некое знание, *пред-ставление*, которое основы­вается на сознании, причем основывается так, что только то знание считается знанием, которое в одно и то же время знает себя и свое осознанное как таковое и в этом знании обеспечивает себя самое. Достоверность здесь восприни­мается не как некое добавление к познанию в том смысле, что она помогает достичь знания и овладеть им. Напротив, достоверность, как себя самое осознающее сознание осоз­нанного, предстает как определяющий способ познания, то есть «истина». В противоположность этому одна только осознанность чего-либо больше не является знанием или еще не успела стать таковым.

Тот факт, что истина в своей сущности становится досто­верностью, есть событие, начало которого остается недос­тупным всякой метафизике. Зато в связи с этим сущностным изменением истины вскоре заявляет о себе своеобраз­ное первенство человека в сфере действительного, чему также сопутствует теологическое осмысление безусловно действительного. Обе действительности, Бог и человек, яв­ляясь познающими сущностями, метафизически предста­ют как носители истины и тем самым составляют действи­тельность знания и достоверности.

Достоверность характеризуется стремлением быть уве­ренной в себе самой, то есть обеспечить себе последнюю возможную гарантию. Вследствие этого она прежде всего определяет действительность действительного, которое по­началу предстает лишь как соответствующий ее носитель. Осуществляя свое сущностное притязание на самосоверше­ние своего самообеспечения, достоверность заявляет о зна­чимости своего собственного носителя и тем самым разжи­гает войну между возможными представителями ее сущно­сти. Единственными обладателями единственной и вечной истины прежде всего становятся Бог-Творец и то учрежде­ние, которое предлагает дары благодати и, так сказать, заве­дует ими (Церковь). Как actus purus Бог есть чистая действительность и тем самым — причина всего действительного, то есть источник и место спасения, которое в качестве блажен­ства гарантирует вечное постоянство. Сам человек никогда не может стать и быть безусловно уверенным в этом спасе­нии. В противоположность этому своей верой он утвержден в достижении уверенности в спасении, равно как своим не­верием тесним к отказу от спасения и уверенности в нем. Скрытая в своем происхождении необходимость господ­ствует таким образом, что человек так или иначе обеспечи­вает себе спасение в христианском или каком-либо другом смысле (спасение, σωτηρία, ис-купление).

Бытийно-историческое происхождение господства ис­тины как достоверности кроется в *от-пущении* (Ent­-lassung) ее сущности из изначальной истины бытия. Уверенность в себе самом и своем действовании определяет действительность человека. В этом заключается возмож­ность того, что человек в соответствии с сущностью достоверности вообще (самообеспечение) из себя самого опре­деляет сущность достоверности и таким образом приводит человечество к господству в действительном. Человек вос­принимает действительное как воздействующее на него и как соделанное им в его созидании и устроении. Действи­тельное превращается в то, чего можно достигнуть, в дос­тигаемое внутри того человеческого действования, кото­рое, сознательно утверждая себя на себе самом, начинает все подвергать возделыванию и уходу.

Так в истории начинает складываться «культура» как структура уверенного в себе человечества, в своих помыс­лах сосредоточенного на своем собственном обеспечении (см. Декарт, «Рассуждение о методе»). Культура как таковая возносится до «цели» или (что, в сущности, означает одно и то же) организуется как средство и как ценность господ­ства человечества над Землей. Христианская Церковь ста­новится в защитную позицию. Решающее действие в этой защите состоит в том, что Церковь перенимает манеру поведения своего недавно возникшего противника, который поначалу еще движется и организуется внутри христиан­ски определенного мира. Христианская Церковь становит­ся Церковью культуры. Культура же, то есть самодостовер­ность человечества, ставшего уверенным в своем действо­вании, со своей стороны, стремится к тому, чтобы вобрать христианство в свой мир и растворить его истину в досто­верности уверенного в себе человечества и его познава­тельных возможностях.

Когда истина превращается в достоверность знания обу­страивающего и обеспечивающего себя человечества, на­чинается та история, которая в историческом исчислении веков называется *Новым временем*. Это словосочетание оз­начает больше того, что обычно под ним подразумевают. Оно говорит о том существенном, что отличает эту эпоху. Поскольку истина, в которой пребывает человечество, тре­бует обеспечения безусловного господства человека, такая ее сущность ввергает человека и его действование в неиз­бежную и непрестанную заботу о том, чтобы, непрестанно добиваясь новых успехов и совершая новые открытия, по­стоянно достигая чего-то самого нового, осуществляя все новые завоевания, шествуя от одного небывалого к друго­му в своих переживаниях, он мог повышать возможности своего обеспечения и затем снова использовать их в борьбе со вновь возникшими угрозами.

Такая устремленность к обеспечению и организация действительного в горизонте необходимой уверенности только потому может властно пронизывать собою весь ход новоевропейской истории, что в предначертанном начале этой истории меняется отношение человека ко всему дей­ствительному, поскольку истина о сущем превращается в достоверность, а та, в свою очередь, начинает с тех пор рас­крывать свою сущностную полноту как полагающую меру сущность истины. Однако и это превращение сущности истины из правильности мыслящего высказывания в до­стоверность представления предопределено *сущностью бы­тия* как действительности. Поэтому сущностное измене­ние истины указывает на то, каким образом само бытие на­чинает совершать свою сущность как действительность.

Истинно действительное (actus purus) есть Бог. Действи­тельность (actualitas) есть действующая причинность, ко­торая из себя самой добивается опостоянивания для себя пребывающего постоянства. Однако причинность не ис­черпывается достижением земного постоянства всего не­божественного, то есть сотворенного. Высшая каузаль­ность есть actus purus как summum bonum, как высшее бла­го, которое, будучи конечной целью (finis), все предопределяющей и все возносящей в свое истинное по­стоянство, упрочивает всю действительность действитель­ного в первой исконной причине. Поэтому то действитель­ное, которое сотворено по образу Бога и которым является человек, должно прежде всего добиваться упрочения своей действительности в высшем благе, то есть в вере (fides, qua creditur). Благодаря вере человек становится уверенным в действительности высшего действительного и, следова­тельно, одновременно в действительном опостоянивании себя самого в вечном блаженстве. Таким образом причин­ность высшего действительного предоставляет человеку определенный вид действительности, основной чертой ко­торой является вера.

В вере господствует достоверность, а именно тот вид уверенности, который даже в недостоверности себя само­го, то есть своего уверованного, остается заверенным. Уверованное есть то действительное, чья действительность как actus purus связывает и направляет все человеческое действование в его намерении и представлении. Человек может находиться в таком обязательстве веры только в том случае, если одновременно он сам как таковой склоняется к этому обязывающему и в этой склонности открывается предмету своей веры и таким образом обретает свободу. Свобода человека, царствующая в вере и ее достоверности («propensio in bonum»; ср. Декарт, «Размышления о первой философии» IV, «Об истинном и ложном»), только тогда раскрывается как сущностная структура сотворенного че­ловека, когда все человеческое поведение (как в его мане­ре, то есть в отношении ко всему действительному, так и по виду) несет в себе ту основную черту, которая как достовер­ность предоставляет действительное действующему чело­веку и упрочивает ее перед ним.

Однако человек ведет себя не только как *верующий* по от­ношению к Богу и сотворенному Богом миру. Помимо это­го он выстраивает свое отношение к действительному бла­годаря наличествующему в нем *естественному свету* (lumen naturale). В естественном свете разума свойственная ему достоверность должна стать полагающей меру, коль скоро эта достоверность выносит решение о соответствую­щем отношении к действительному. Все естественное че­ловеческое поведение и действование особенно тогда должно полностью утверждаться на достоверности, дос­тигнутой самим человеком для себя самого, когда сверхъ­естественное определенным образом основывается на ес­тественном поведении согласно тезису, который гласит: gratia supponit naturam. Сущностью истины естественного поведения человека должна стать достоверность.

Когда человек слышит требование, согласно которому он сам должен добиваться осуществимого для него самообес­печения своего естественного постоянства, оно, это требо­вание, возникает не из бунта против учения веры: напротив, оно является необходимым следствием того, что высшая ис­тина обладает характером достоверности спасения. Сущно­стное превращение истины в достоверность представления определяется сущностью бытия, понимаемого как actus purus. Поэтому в новоевропейской истории мир христианской веры на разные лады являет свою определяющую силу в деле организации и упорядочения действительности и ухода за ней (культура), равно как в деле истолкования всего действительного в его соотнесении с действительностью (для новоевропейской метафизики). Даже там, где новоев­ропейская культура утрачивает веру, она все равно остается христианской. И наоборот, христианство, со своей сторо­ны, стремится к тому, чтобы на всех своих путях оставаться восприимчивым к культуре, оставаться культурным христи­анством, причем как раз там, где вера успела довольно силь­но отдалиться от первоначального христианства.

Итак, если естественное, самим человеком достигнутое представление о действительном влечется и направляется истиной как достоверностью, тогда всякое действитель­ное, представленное в истине, всякое истинное сущее (ens verum) должно быть достоверным сущим (ens certum): «ас proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio» (Descartes. Meditatio III).

Истинное есть то, что человек сам ясно и отчетливо по­ставляет перед собой и предо-ставляет себе как *перед-собой-поставленное* (пред-ставленное), чтобы в таком предоставлении упрочить это представленное. Уверенность такого пред-ставления есть достоверность. В таком смысле истинное есть действительное. Сущность действительности этого действительного заключается в непреложности и постоянстве того представленного, которое содержится в том или ином представлении. Это постоянство исключает непостоянство того туда-поставления и сюда-поставления, которое имеет место во всяком пред-ставлении, пока оно переживает сомнение. Представление, свободное от сомнений, есть представление ясное и отчетливое. Таким образом, пред-ставленное уже предоставило непреложное, то есть действительное, представлению.

Действительность есть *представленность* в смысле не­преложности постоянного, установленного *через* опреде­ленное представление и *для* него.

Однако в начале сущностного изменения действитель­ности, история которого наполняет новоевропейскую метафизику как история бытия, эта сущность еще не выражается явно. Напротив, складывается впечатление, будто в начале новоевропейской метафизики унаследованная сущность действительного, а именно actualitas, сохраняет­ся неизменной, и только способ *постижения* действитель­ного, познание, подвергается особому рассмотрению («теория»). На самом деле в начале новоевропейской мета­физики сущность бытия многозначна, поскольку заявляет о себе многообразие сущностных возможностей сущност­ного совершения действительности, которая затем, рас­крывшись из исконного единства, опять замыкается. Мно­гозначность сущности действительности, характерная для новоевропейской метафизики, является знаком подлин­ного перехода. В сравнении с этим мнимая однозначность начала новоевропейской философии, которая должна вы­ражаться в «cogito ergo sum», на самом деле остается види­мостью.

Как сущность истины достоверность начинает притя­зать на установление целиком соответствующего ей вида познаваемости и осознаваемости, то есть того, что, как ис­тинно действительное, через нее может созидаться и возде­лываться в знании и таким образом утверждаться в посто­янстве. Достоверность есть в ее собственной сущности утверждающаяся и только этой сущности вверенная надежность всего представленного. Поэтому достовер­ность требует удовлетворяющего *ее* фундамента, который как основание всякого представляющего созидания и до­стижения постоянно предлежит представлению.

Если сущность истины, ставшая достоверностью, доби­вается от находящегося в этой сущности человека и для него соответствующего ей отношения к действительному, если при этом она требует, чтобы он созидал знаемое как надежно достижимое, если в то же время достоверность требует для этого созидания такого фундамента, который оставался бы встроенным в ее собственную сущность как краеугольный камень, тогда для всякого представления прежде необходимо обеспечить такое действительное, действительность которого была бы столь устойчивой, что могла бы противостоять всякому потрясению, обрушивающемуся на представление в виде сомнения. Достоверность требует наличия fundamentum absolutum et inconcussum, требует такого фундамента, который больше не зависит от отношения к чему-то другому, но заранее избавлен от тако­го отношения и утвержден только в себе.

Но какое действительное может стать таким фундамен­том, причем стать так, чтобы одновременно оно могло по­дойти сущности действительности (постоянства для вся­кого представления), приготовленной достоверностью?

**Превращение 'υποκειμεον в subiectum**

К началу Нового времени и еще какое-то время в нем са­мом действительное предстает как ens actu, как соделанное действующее (gewirkte Wirkende) (в его относительном по­стоянстве). В начале же метафизики бытие бытийствует не как actualitas (действительность), но как соделываемость (ένέργεια), которой достаточно пребывания данного. Оно предлежит из себя самого, оно есть подлинное ύποκείμενον. Все, что находится вместе с уже присутствую­щим, Аристотель называет συμβεβηκότα, и в этом термине еще можно расслышать нечто от присутствования и, сле­довательно, от по-гречески понимаемой сущности бытия (ούσία). Однако так как συμβεβηκότα лишь *со*-присутствуют, только сопутствуют уже пребывающему как таковому и только с ним и у него получают свое пребывание, они в ка­ком-то смысле представляют собой μή όν, то есть то при­сутствующее, которое не достигает чистоты пребывания, характерной для ύποκείμενον.

Как и в случае перехода ένέργεια в actualitas, превраще­ние ύποκείμενον в subiectum, несмотря на дословность пе­ревода, затемняет смысл по-гречески осмысляемой сущ­ности бытия. Subiectum есть под-ложенное (Unter-gelegte) и под-брошенное (Unter-worfene), по отношению к кото­рому другое может быть лишь привнесенным. В этом при­входящем, в accidens, *со-прибытие* в присутствии, то есть способ присутствования, также становится почти неулови­мым. Под-лежащее и под-ложенное (subiectum) берут на себя роль той основы, на которой утверждается иное, при­чем так, что под-ложенное понимается и как под-стоящее, и тем самым как непреложное *пред*-стоящее *перед всем*. Subiectum и substans подразумевают одно и то же, то есть подлинно постоянное и действительное, что оказывается достаточным для действительности и постоянства и пото­му называется substantia. Вскоре изначально определенная сущность ύποκείμενον, то есть из себя пред-лежащего, на­чинает истолковываться в ракурсе substantia. Όυσία, при­сутствие, осмысляется как substantia. Понятие субстанции не греческое, однако вместе с actualitas оно властно опре­деляет сущностное лицо бытия во всей последующей мета­физике.

Подобно тому как аристотелевское «existens», осмыс­ленное им как έξω τής διανοίας, определяется превращени­ем истины из άλήθεια в όμοίωσις и начинающимся переме­щением истины в высказывание (λόγος), такое же сущност­ное превращение истины и вытекающее из него преобладание κατάφασις (λόγος) берет на себя подготовку к широкой двусмысленности в понимании ύποκείμενον и пе­реистолкованию его. Собственно сущее, которое предстает как из себя предлежащее присутствующее, превращается в то, καθ' οΰ λέγεταί τι, *в направлении которого* как *под*-лежащего и *по отношению к нему как таковому проговаривается* показанное и сказанное (λεγόμενον). Теперь ύποκείμενον, со своей стороны, есть λεγόμενον (λόγος) καθ' αύτό, есть то, к чему обращаются непосредственно и только в направле­нии его как пред-лежащего, которое к тому же становится доступным как сущее. Λόγος, сказываемое, характеризует теперь под-лежащее как таковое и к тому же подразумевает то, что присутствует из себя и как таковое остается субстра­том всякого *сказывания-к* (Zu-sage) и *сказывания-от* (Ab­sage). С тех пор как все сущностные определения присутст­вующего как такового, то есть особенности сущего, поме­щаются в круг κατάφασις'а, то есть в сферу κατηγορία, они становятся категориями. Запечатлеваясь на сущности под­лежащего, λόγος становится определением того, что есть άρχή и αίτία и что позднее станет называться подосновой и основанием.

Отныне «subiectum» становится термином, который обозначает как субъект в субъектно-объектном отношении, так и субъект в отношении субъект-предикат.

В результате изменения, произошедшего на начальном этапе развития метафизики, ένέργεια превращается в actualitas, ούσία — в substantia, a άλήθεια — в adaequatio. Равным образом λόγος, а вместе с ним и ύποκείμενον, попа­дают в поле истолкования, определяемое словом ratio, ко­торым они были переведены (ρέω, ρήσις = речь, ratio; reor = высказывать, считать, оправдывать). В соответствии с этим ratio становится другим словом для subiectum, для под-лежащего. Таким образом, слово, обозначающее человече­ское (высказывающее) отношение, берет на себя роль тер­мина, обозначающего то, что составляет сущее в своем ис­тинном бытии, поскольку оно есть как постоянно в себе пребывающее и тем самым как под-стоящее всему каким-то образом сущему, поскольку оно есть как substantia. Ос­нование, осмысленное как сущность сущести сущего, в дальнейшей метафизике получает вовсе не такое уж само­понятное наименование *ratio*.

Всякое из себя пребывающее и таким образом предле­жащее есть ένέργεια. Звезда, растение, какое-либо живот­ное, человек, Бог— все это есть subiectum. Когда в начале новоевропейской метафизики возникает необходимость в абсолютном и незыблемом основании (fundamentum absolutum et inconcussum), которое как истинно сущее от­вечало бы сущему истины в смысле достоверности челове­ческого познания (certitudo cognitionis humanae), речь за­ходит о subiectum, которое уже пред-лежит во всяком пред­ставлении и для всякого пред-ставления и в кругу лишен­ного сомнений пред-ставления является постоянным и не­преложным. Представление (percipere, co-agitare, cogitare, repraesentare in uno) есть основная черта всякого человече­ского поведения, а не только познавательного. С этой точ­ки зрения всякое поведенческое действие есть cogitatio, од­нако такое, которое во время представления, что-либо себе предоставляющего, уже непреложно предлежит пред-ставлению, есть само представляющее (ego cogitans), которому преподнесено все представленное и по отношению к которому представленное возвратным образом (*re*-praesentare) становится присутствующим. Пока представление длится, представляющее ego cogito выступает как уже намеренно предлежащее в этом пред-ставлении и для него. Таким об­разом, то, что предстает как ego cogito cogitatum, в сфере сущностного строя представления (perceptio) уместно обо­значить как непреложно предлежащее, как субъект. Эта не­преложность есть постоянство того, относительно чего во всяком представлении, даже в том, которое само по себе выглядит как некое сомнение, не может возникнуть ника­кого сомнения.

Ego, res cogitans есть тот выделенный субъект, чье esse, то есть присутствование, отвечает сущности истины в смысле достоверности. Это esse очерчивает новую сущность экзи­стенции (existentia), каковую сущность как veritas aeterna (аксиому) Декарт в 49 параграфе своих «Principia philosophiae» определяет так: «is qui cogitat, non potest non existere, dum cogitat», то есть «тот, кто относится к чему-ли­бо представляющим образом, не может, пока он представ­ляет, не действовать непрестанно».

Действительность как непреложность очерчивается по­стоянством (продолжением пред-ставления), но в то же время она устремлена к тому, чтобы свести представляю­щее к ens actu. Действование новой сущности действитель­ности этого выделенного действительного имеет основную черту пред-ставления. В соответствии с этим действитель­ность того, что во всяком пред-ставлении пред-ставляется и при-ставляется, характеризуется *представленностью*.

Тем самым начинается раскрытие той черты в сущности действительности, которая позднее со всею ясностью бу­дет осмыслена Кантом как предметность предмета (объективность объекта). Представление достигает предоставле­ния пред-стояния (Entgegenstehen) пред-мета. Действи­тельность как представленность никогда не означает (пока она осмысляется метафизически, а не психологически, то есть, в последнем случае, несообразно бытию), что дейст­вительное есть некое душевно-духовное порождение, нечто созданное деятельностью представления и потому та­кое, которое может наличествовать только как психические образы. Напротив, как только в сущности действительности основная черта представления и пред-ставленности начинает преобладать, непреложность и по­стоянство действительного ограничивает сферу присутст-вования присутствием re-praesentatio. Присутствие, кото­рое господствовало в метафизической сущности бытия и которое не было полностью уничтожено в ходе превраще­ния ένέργεια в actualitas, но просто изменилось (ср. omnipraesentia, характерная для actus purus), теперь заявля­ет о себе как наличие внутри пред-ставления (repraesentatio).

В «Размышлениях» Декарта, в которых о субъекте по имени «человек» говорится как о res cogitans, бытие осмыс­ляется как бытие (esse) истинной сущности как достоверной (ens verum qua certum). По-новому осмысленная сущ­ность действительности этого действительного еще не по­лучила своего собственного наименования. Это, однако, ни в коем случае не означает, что «Размышления» отходят от *бытия* сущего в сторону *познания* сущего, поскольку сами «Размышления» называют себя размышлениями о «первой философии», то есть размышлениями, которые продолжают оставаться в сфере вопроса о сущем как су­щем (ens qua ens). Эти «Размышления» представляют собой начало, а именно решительное начинание подлинного на­чала метафизики, определяющей Новое время.

Однако о том, в какой же все-таки незначительной сте­пени здесь намечается поворот к метафизике Нового вре­мени, свидетельствует тот факт, что res cogitans, subiectum, очерченный как fundamentum absolutum et inconcussum, в то же время предстает как substantia finita, то есть creata, в смысле унаследованной метафизики. Действительность этой substantia finita определяется из причинности перво­причины (causa prima). Отличие mens humana от прочих subiecta выражается в том, что эта mens notior est quam corpus. Mens humana более знакома не потому, что ее легче узнать, а потому, что здесь речь идет о более подлинном присутствии «мыслящей вещи» (res cogitans) в сфере чело­веческого представления как *себе*-предоставления (Sich-Zustellen). Само человеческое представление и представляющий человек, осмысляемый из новой сущности действительности, оказываются здесь более постоянными, бо­лее действительными и сущими, чем всякое другое сущее. Поэтому в будущем mens humana, сообразуясь со своим пред-лежанием (Vor-liegen) в качестве subiectum, станет притязать на звание «субъекта» только для себя, так что subiectum и ego, субъективность и «*яйность*» («якость») (Ichheit) станут означать одно и то же. При этом «субъект» как тема («о чем») высказывания лишь на первый взгляд утрачивает свое метафизическое достоинство, которое за­являет о себе у Лейбница и полностью раскрывается в «Науке логики» Гегеля.

В то же время всякое нечеловеческое сущее в отношении сущности своей действительности еще остается неясным. Оно может определяться как через представленность и предметность для представляющего subiectum'a, так и че­рез actualitas, характерную для ens creatum и его субстанци­альности. Зато единовластие бытия как actualitas в смысле actus purus оказывается нарушенным. История бытия на­чинает в пределах своей метафизической истины как сущести сущего сводить воедино многообразие возможно­стей своей сущности и тем самым влечь свою сущность к завершающему разрешению. В своем почине эта история показывает, что она с неповторимой решительностью об­ращает свой взор к сущности человека.

В полную меру история бытия в виде новоевропейской метафизики начинает совершаться там, где хотя еще и не совершается сущностное совершение бытия, определен­ного к действительности, но зато полным ходом идет под­готовка к такому совершению и, следовательно, заклады­вается основа для такого завершительного свершения ис­тории. Взять на себя подготовку к завершению новоевропейской метафизики и таким образом властно и всесторонне пронизать собой историю этого заверше­ния — таково бытийно-историческое предназначение того мышления, которое воплощает в себе Лейбниц.

Со времен Аристотеля, согласно первоначальному на­следию метафизики, всякое собственно сущее предстает как ένέργεια, которое впоследствии определяется как subiectum. Что касается Декарта, то в своем определении subiectum'a, которое предстает как человек, он приходт к тому, что actualitas этого субъекта обретает свою сущность в акте cogitare (percipere).

Но каким образом actualitas вообще могла скрывать в себе эту основную особенность, выражающуюся в percipere? Почему получилось так, что эта сущностная осо­бенность, характерная для actualitas, оставалась сокрытой? Дело в том, что вид и меру открытости сущности бытия на тот или иной момент истории определяет господствующая в этом момент сущность истины. Если эта истина стала дос­товерностью, тогда всякое истинно действительное как действительное должно предоставить себя действительно­му, каковым оно и является. Теперь всякое действование раскрывается как самодостижение в действовании. Его сущность совершается не в достижении чего-то иного: на­против, всякое достижение в себе есть не что иное, как само-достижение, причем достигнутое не каким-то попут­ным образом. В действовании заключается та сущностная особенность, которая, быть может, раньше всего (потому что не предвосхищающим образом) раскрывается в выра­жении «на-себя...». Действование в себе соотносится с са­мим собой, и только в этом соотнесении оно определяет свое действующее. Однако тому, в соотнесении с чем бытийствует это «на-себя...», еще не надо быть «Я», быть само­стью. Это «на-себя...» можно понять в соотнесении с посту­пательным движением достижения к достигнутому как по­вороту назад (reflexio). Однако при этом остается открытым вопрос о том, куда именно возвращает этот поворот и что, собственно, он пред-ставляет. Всякое действование есть себя достигающее воздействие. Каждый раз поставляя что-либо перед собою, оно осуществляет предо-ставление и тем самым определенным образом представляет достигнутое. Действование есть в себе пред-ставление (percipere). Более глубоко мыслить сущность действительности, вникая в ее собственное (Eigenes), теперь, в сфере сущности истины как достоверности, значит мыслить сущность perceptio (представления) в ракурсе того, как из него все полнее рас­крывается сущность действования и действительности.

**Лейбниц: взаимопринадлежность действительности и представления**

В какой мере пред-ставление, продуманное достаточно исконно и полно, составляет основную особенность дейст­вительности действительного и, следовательно, в какой мере всякое сущее оказывается подлинно сущим только как представляющее, становится ясно из того, что сущесть сущего (субстанциальность субстанции) и уже упомянутое пред-ставление, взятые в контексте основного определе­ния сущего, предстают как одно и то же. Это основное оп­ределение сущего как такового есть *единство*. Здесь снова заявляет о себе та двусмысленность, которая проникает со­бой всякую метафизику, двусмысленность, согласно кото­рой «единство» означает некое «единое», сущностно опре­деляющееся через единство, равно как само это опреде­ляющее единство. Равным образом, ούσία подразумевает сущесть (сущее) и бытие как сущность сущего.

Когда Лейбниц размышляет о «монаде», он мыслит единство как сущностный строй «единств». Однако сущ­ностная полнота, придающая однозначность многознач­ному термину «единство», берет начало во взаимопринад­лежности действительности и представления. В письме к Арно от 30 апреля 1687 г. (см.: «Die Philosophische Schriften von G. W. Leibniz», ed. Gerhardt, II, 97) Лейбниц пишет: «Pour tranchier court, je tiens pour un axiome cette proposition qui n'est diversifiee que par l'accent, savoir que ce qui n'est pas véritablement *un* être, n'est pas non plus véritablement un *être*». *Un* être, нечто такое, что присутствует из единого конкрет­но единящего; un *être*, присутствующее (присутствие), ко­торое как таковое скрывает в себе единство. В письме к Вольдеру от 20 июня 1703 г. (Gerh. II, 251) Лейбниц пишет: «Quodsi nullum *vere unum* adest, omnis *vera* *res* erit sublata». Подлинно единящее выявляет присутствование всякой вещи.

Единство составляет сущесть сущего. Однако это имеет силу только по отношению к *истинному* единству, которое состоит в изначальном, то есть простом, в себе покоящемся единении, каковое единение таким образом собирает воедино и сворачивает, что свернутое в единящее предо­ставляется и пред-ставляется — и так одновременно разво­рачивается. Теперь *единство в смысле этого сворачивающего и разворачивающего единения получает характер пред-ставления*. Всякое пред-ставление предоставляет в себе пребы­вающему единящему определенное множественное и в ка­ждом случае образует со-стояние единого (то есть подлин­но сущего). Предоставленное множественное в каждом случае предстает как ограниченное, поскольку — если при­нять положение, что Бог есть бесконечное сущее — в со­творенном сущем никогда не может быть предоставлена вся полнота сущего. Поэтому каждое состояние монады, установленное пред-ставлением, есть в себе *переход* к сле­дующему и, таким образом, оно по своей сути переходно. В соответствии с этим в 14 параграфе «Монадологии» (Gern. VI, 608 f.) Лейбниц пишет: «L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la *Perception*, qu'on doit bien distinguer de la l'apperception ou de la conscience...». Здесь сущность представления определя­ется не психологически, но *единственно в соотнесении с сущностью сущести сущего*, а именно как основная особен­ность последнего.

Метафизическая сущность пред-ставления излагается в письме к де Боссу от 11 июля 1706 г., причем в сокращен­ной и потому легко поддающейся превратному истолкова­нию редакции: «Cum perceptio nihil aliud sit, quam multorum in uno expressio, necesse est omnes Entelechias seu Monades perceptione praeditas esse, neque ulla naturae Machina sua Entelechia propria caret». Perceptio есть сущностное выраже­ние монады; она составляет ее единство как сущесть суще­го; ее собственная сущность заключается в том, чтобы «вы­ражать множественное в едином». Expressio представляет собой предоставляющее разворачивание (envelopper) (Gerh. IV, 523), которое принадлежит собирающему свора­чиванию, envelopper, и недвусмысленно понимается как representer. «Perception» — это «les représentations du composé, ou de ce qui est dehors, dans le simple» («Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison», Gerh. VI, 598). Unum, в котором раскрывается, то есть распространяется и собирается multa, есть «простое», которое из себя самого, совершая единение, предоставляет себе множественное и в этом предоставляющем представлении само обретает сущ­ность своего *в-себе-стояния* (Insichstehen), своего посто­янства, то есть своей действительности.

Аристотелевский термин έντελέχεια Лейбниц понима­ет, так сказать, не по-гречески, а в смысле своей монадо­логии: «On pourrait donner le nom *d'Entéléchies* a toutes les substances simples ou Monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection (έχουσι τό έντελές), il у a une suffisance (αύτάρκεια) qui les rend sources de leurs actions internes et pour ainsi dire des Automates incorporels» («Monadologie», 18, ср. параграф 48). В соответствии со своим непрестанным («persistenten») единением монада имеет в себе определенную, в себе действующую полноту и завершенность, которая составляет ее actualitas (действительность). В сущности этой действительности как простого, единящего, представляющего действования за­ключено «истинное единство», то есть субстанциальность субстанции. «... Dico substantiam... esse una Entelechia actuatam, sine qua nullum esset in ea principium verae Unitatis». В свою очередь, *unitas* тех *entia*, которые являются таковыми per aggregationem, в каждом случае есть unitas «a cogitatione; idemque est in qouvis aggregato, ut nihil vere unum invenias, si Entelechiam demas» (Письмо к Вольдеру от 20 июня 1703 г., см. Gerh. II, 250).

Однако то, что единящее представление раскрывает и предоставляет пред-ставлению, ни в коем случае не явля­ется всяческим множеством (multum), но предстает как оп­ределенным образом очерченное многообразие, в котором является universum. Многообразное есть мир, mundus, ко­торый, однако, предстает сообразно тому modus spectandi, в коем удерживается perceptio монады. В соответствии с та­ким способом зрения и точкой зрения мир концентрирует­ся таким образом, что universum отражается в действую­щем, единящем представлении и каждую монаду можно воспринимать как из себя действующее, то есть живое, зер­кало universum'a.

В пятом письме к Кларку Лейбниц с присущей ему лаконичностью пишет: «Chaque substance simple en vertu de sa nature est, pour ainsi dire, une concentration et un miroir vivant de tout l'univers suivant son point de vue» (Gerh. VII, 411, n. 87). Так как всякое сущее как монада в своей действительности определяется через простое единящее действенное достижение в смысле пред-ставления в своем собственном ракурсе, монады («энтелехии») непременно различаются между собой: «Entelechias differe necesse est, seu non esse penitus similes inter se, imo principia esse diversitatis, nam aliae aliter exprimunt universum ad suum quaeque spectandi modum, idque ipsarum officium est ut sint totidem specula vitalia rerum seu totidem Mundi concentrati» (из письма к Вольдеру от 20 июня 1703 г., см. Gerh. II, 251/52). Таким образом, разворачивающе-свертывающая сущность perceptio раскрывается в простой изначальности «мирообразования» и в самоосу­ществляющемся его отражении.

Однако это только намекает на сущностную сферу perceptio, правда, намекает так, что только теперь основная черта ее самой заявляет о себе как действование (actio) и определяет сущностное ядро actualitas. Представление — предоставляя universum с определенной точки зрения, представляя его в ракурсе соответствующей концентрации и, таким образом, не достигая предмета своей устремлен­ности — являет переход, поскольку через отношение к универсуму оно сущностно вытесняется за пределы нали­чествующего в данный момент мира. Таким образом, в представлении бытийствует превосходящее самое себя движение: principium mutationis «est internum omnibus substantiis simplicibus... consistitque in progressu perceptionum Monadis cuisque, nec quicquam ultra habet tota rerum natura» (из письма к Вольдеру от 30 июня 1704 г., см. Gerh. II, 271).

В соответствии со своей собственной сущностью пред­ставление обладает переходным характером, потому что влечет к переходу. Эта устремленность является основной чертой действования в смысле представления. «L'action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelé *Appétition*; il est vrai, que l'appetit ne saurait toujours parvenir entièrement à toute la perception où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles» («Monadologie», 15, Gerh. VI, 609). Влечение (appetitus), в котором монада из своей простоты достигает присущего ей единства, в свою очередь, является в себе сущностно пред-ставляющим. Простое в-себе-стояние подлинно постоянного (persistens — в письме к Вольдеру от 21 января 1704г., см. Gerh. II, 262) состоит в представлении как влечении. Perceptio и appetitus не являются двумя порождающими себя опреде­лениями действительности действительного: напротив, их сущностное единство составляет простоту истинно единого и, следовательно, его единства, а также его сущести. «Imo rem accurate considerando dicendum est nihil in rebus esse nisi substantias simplices et in his perceptionem atque appetitum» (из письма Вольдеру от 30 июня 1704 г., см. Gerh. II, 270).

Простое единящее единство есть единство, изначально действующее наподобие представляющего влечения. Для всего в сущем переходного и преходящего это изначально действующее единство остается тем исходным пунктом, откуда берет начало отношение к целому Вселенной, пред­восхищающим образом властно пронизывающее собой все текущие процессы. Это единство есть principium internum. Принцип сущего как такового Лейбниц называет vis, la force, сила. Сущность силы определяется не путем после­дующего обобщения некоего действующего, которое где-то было постигнуто, но как раз наоборот: сущность силы есть изначальная сущность сущести сущего.

Истинное сущее обнаруживается в свете истины, став­шей достоверностью, как cogitare, присущее ego cogito. Сущность истины очерчивается пределами размышления о бытии истинно сущего. Из этой сущности силы отдель­ные виды силы получают конкретный вид своей производ­ной (дериватной) сущности. Об этом ясно говорится в пер­вой редакции 12 параграфа «Монадологии»: «En généralement on peut dire que la force n'est autre chose que le principe du changement». Здесь под «изменением» подразу­мевается не вообще какое-то *иностановление* (Anders­werden), а переходная сущность влекущегося представления, по виду которого есть всякое сущее, поскольку оно *есть*. Поэтому сила, основная черта простого единящего единства, получает более полное и адекватное наименова­ние как *vis primitiva activa*, так как она просто и исконно пронизывает чистое действование в его сущности. Она есть subiectum и основание («Monadologie», 48), под-лежащее утверждающее постоянное (Ständige), в действовании которого постоянство сущего имеет свое ближайшее, если не исконное, коренное происхождение (originatio radicalis).

Всякий субъект (subiectum) в своем бытии (esse) опреде­ляется силой (vis), (perceptio—appetitus). Всякая substantia есть монада. Так в свете истины как достоверности раскры­вающаяся сущность действительности res cogitans обрела простор, в котором она властно пронизывает собой все действительное. Одновременно с универсальностью сущности действительности, имеющей вид представления, раскрылась основная черта представления — влечение, так что из сущности силы (vis) обретает всю полноту своего запечатления единство как сущность сущести. Тем самым новая сущность действительности начинает властно про­низывать собой всю полноту сущего. Так раскрывается на­чало той метафизики, которая останется историческим ос­нованием Нового времени.

Однако в то же время в таком (монадическом) действи­тельном сохраняется та черта действительности, которая как causalitas очерчивает actualitas. Causa prima есть suprema substantia, однако в соответствии с сущностным изменением действительности ее действование точно так же изменяется. Действование изначального единства, «Unité primitive» («Monadologie», 47), как сообразного сущ­ности действенного достижения, понимаемого в смысле представляющего влечения, представляет собой самоизлитие (Sichverströmen) в направлении единичного действи­тельного, имеющего пределы в виде определенной точки зрения, ракурс видения которой (перспектива) определяет способность отражать универсум так или иначе, то есть так или иначе высветлять его. Поэтому сотворенные субстанции возникают как бы «par des Fulgurations continuelles de la Divinité de moment a moment» («Monadologie», 47). В этом постоянном вспыхивании божественности Бога, совер­шающемся из мига в миг, возникают стремящиеся в свет световые точки, которые отражают свет Божества и стре­мятся уподобиться ему. Все действительное в своей дейст­вительности монадично, однако не единообразно, но име­ет определенную иерархию. Поэтому Лейбниц может ска­зать: «Меае enuntiationes universales esse solent, et servare analogiam» (из письма де Боссу от 11 июля 1706 г., см.: Gerh. II,311).

Мышление Лейбница подчинено необходимости таким образом открывшейся ему сущности бытия, которое в про­стоте представляюще-устремляющегося единения действенно достигает действительного в его конкретной дейст­вительности и так отвечает сущности постоянства в-себе-постоянного. «Facile enim vides simplices substantias nihil aliud esse posse quam fontes seu principia [simul et subjecta] totidem perceptionis serierum sese ordine evolventium... quibus suam perfectionem quantum fas fuit suprema substantia in substantias multas ab ipsa pendentes diffudit, quas singulas tanquam concentrationes universi et (alias prae aliis) tanquam divinitatis imitamenta concipere oportet» (из письма Вольдеpy, без даты, см. Gerh. II, 278).

Действование, обладающее единым характером устрем­ленности и представления, есть сущность бытия (esse) каж­дого subiectum'a. Эта сущность составляет основную черту экзистенции (existentia). Если дело обстоит именно так, то­гда — сообразно сущности истины, которая, став достовер­ностью, требует бытия как представляющего самодостижения — сущее, поскольку оно существует, должно существо­вать именно таким образом. «Neque alias rerum rationes puto intelligi et (summatim) vel optari posse, et vel nulli vel hoc modo res existere debuisse» (I.c.).

Однако от начала метафизики existentia, впервые обре­тающая там свою сущность, получает преимущество перед сущностью (essentia), поскольку сущностная картина действительности определяет сущностную картину возмож­ности. Это, правда, не исключает того, что то или иное воз­можное со-определяет соответствующее действительное. В начале метафизики πρώτη и δευτέρα ούσία еще раскрываются из специально обоснованной сущности присутствия, чтобы вскоре, особенно при переходе ένέργεια в actualitas, совсем позабыть об этом происхождении. Появляются potentia и actus как два модуса бытия, которое подробно не определяется, и в дальнейшем к ним присоединяется necessitas как третья модальность.

В начале новоевропейской метафизики обнаружение новой сущности действительности приводит к соответст­вующему изменению potentia, причем так, что при этом происходят изменения и в различении между essentia и existentia — вплоть до того, что потом оно вообще (при по­явлении новых черт в сущности действительности) вбирается обратно в бытийствующее самого бытия.

Только в контексте уже совершившегося изменения сущности экзистенции (existentia) небольшой трактат Лейбница «De primae philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae» (1694; Gerh. IV, 468 ff.) обретает свою подлинную весомость вплоть до заголовка. Сила (vis) ха­рактеризуется здесь, в ракурсе унаследованного различе­ния между potentia и actus, как некое промежуточное со­стояние между ними. На самом деле это означает преодо­ление прежних понятий возможности и действительности, хотя сам трактат направлен на то, чтобы усовершенство­вать «первую философию», которая ставит вопрос о сущести сущего и в качестве подлинно сущего знает субстан­цию (substantia). *Vis* — это имя для бытия в себе стоящего сущего. Следовательно, это бытие заключается не в actualitas, поскольку последняя подразумевает соделанность одного лишь пред-лежащего, и не в potentia, пони­маемой как превращение какой-либо вещи в нечто (напри­мер, ствола дерева в балку). Vis предстает как *conatus*, напи­рающее стремление испытать возможность. Conatus в себе есть *nisus*, предрасположенность к осуществлению. В результате этой vis подходит *tendentia*, под чем подразумева­ется устремленность, к которой принадлежит представле­ние. Испытывающее, напряженно предрасположенное действенное достижение есть перво-черта постоянства, из которого самого себя достигает то или иное сущее, то есть раскрывает себя в отношении mundus concentratus. Представляюще-устремляющееся опостоянивание есть сущ­ность экзистенции; модальности «возможность» и «необ­ходимость» суть modi existendi.

Теперь сущность экзистенции, вновь обретающая слово, властно пронизывает собой все основные черты сущести и как полагающая меру заявляет о себе в соответствующем положении «об основании», содержащемся в двадцати че­тырех кратких тезисах, однажды записанных Лейбницем. Смысловая плотность и лаконичность этих тезисов, на первый взгляд кажущихся простым перечислением, наво­дит на мысль о простоте того бытия, которое здесь застав­ляет этого мыслителя думать о нем. До сих пор не датиро­ванный «трактат» (см. Gerh. VII, 289-291) не имеет заго­ловка. Мы назвали его «Двадцатью четырьмя тезисами» (см. ниже). Хотя они и не могут заменить приблизительно так же выстроенные девяносто параграфов «Монадоло­гии», однако надо отметить, что только в этих «тезисах» мысль Лейбница обнаруживает всю полноту своей таинст­венной проницательности. Мы не будем давать их подроб­ный комментарий, в котором следовало бы указать на ис­ходный момент в намеченной истории бытия, и ограни­чимся упоминанием о том, что касается непосредственно *сущности existentia*.

Бытие в смысле ότι έστιν говорит о том, что нечто *есть* и оно более *не есть ничто*. Что-*бытие* (existentia) раскрыва­ется как *вос-стание* против ничто (ex-sistere ex nihilo), поскольку последнее подразумевает просто не-сущее. Одна­ко как только бытие входит в сущность действования и сущесть начинает означать собственно действительность, в каждое сущее (res, chose, вещь) как соделанное привносит­ся нечто похожее на процесс и некое усилие, на действие, характерное для actus'a. Таким образом, по отношению к соделанному действительному ничто остается чем-то бо­лее простым и легким, потому что не требует ничего и вся­кое его устроение оказывается излишним. «Car le rien est plus simple et plus facile que qulque chose» («Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en la raison», n. 7; Gerh. VI, 602). Однако поскольку сущее уже есть, а ничто как более легкое и более простое уже успело заявить о себе, возникает вопрос: «Pourquoi il у a plutôt quelque chose que rien?» (I. c.). Правда, это «почему» только тогда становится необходи­мым и получает право на существование, когда все и, сле­довательно, что-то менее простое и легкое, чем ничто (то есть сущее) имеет свое «потому» перед ничто, то есть имеет свое основание. Поставленный вопрос опирается на «ве­ликий принцип» «метафизики», который гласит, что «*rien ne se fait sans raison suffisante*» (I. с.).

Однако если этот «принцип» характеризует собой сущ­ностное начинание того, что так или иначе отказывается от ничто, тогда он должен означать восстание против ничто и, таким образом, должно характеризовать саму existentia в ее сущности. Всякое сущее обоснованно: оно имеет под со­бой основательное основание, ύποκείμενον, subiectum. Бытие как действительность есть обоснование, долженствую­щее иметь в себе сущность, согласно которой оно отдает предпочтение бытию перед ничто. Бытие должно в себе обладать таким характером, в силу которого оно способно принимать себя и мочь себя. Бытие есть *единящее* *себя*-*соделывание в-себе-стояние*, есть *себя-пред-собой-приносящая* (представляющая) устремленность к себе самому. Возмож­ность возможного как бытие уже есть «экзистирование», то есть оно сущностно соотносится с existentia. Возможное уже есть (потому что оно лишь в этом отношении вообще «есть») то, что оно *есть*, есть могущее, есть предуготованное себя-испытание и, таким образом, обоснование и соделывание. *Бытие-возможным* (возможность), осмыслен­ное из сущности бытия и мыслимое только таким образом, в себе тяготеет к истребованию представляющей устрем­ленности, причем так, что это истребование уже предстает как изведение и выведение экзистенции (existentia). «Itaque dici potest *Omne possibile Existiturire*» («Die 24 Sätze», n. 6; также см. ниже перечень этих двадцати четырех тезисов).

Слово «existiturire», несмотря на кажущуюся несклад­ность, в силу важности того, что в нем выражается, остает­ся просто «великолепным» и по своей грамматической форме представляет собой verbum desiderativum. В нем на­звано влечение к самоосуществлению, conatus ad Existentiam (n. 5), в нем выражается экзистенциальный ха­рактер возможности. Сама экзистенция по своей сущности такова, что она взывает к своему «мочь». Поэтому действи­тельность не отвергает возможность, но удерживает ее, со­держит ее в себе и таким образом как раз и остается в обла­дании ее сущностью, основная особенность которой есть appetitus. Поэтому первый из «Двадцати четырех тезисов» начинается с такого высказывания: «*Ratio* est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil». «В сущности сущего как су­щего есть причина, отвечающая на вопрос, почему скорее, то есть охотнее и с большею силой, существует нечто, а не ничто». Это означает: сущее в своем бытии *взыскует* самое себя. «Экзистировать» означает в себе: возможностное усилие и единящее превозмогание, которое есть соделывание. Поскольку нечто *есть*, оно сущностно оказывается potius.

Бытие как экзистенция в смысле пред-ставляющего вле­чения, которое в простом единении производит mundus concentratus (монаду) как speculum universi, представляет собой новую сущность актуальности (actualitas). К ней принадлежит преобладание экзистенции над не-экзистенцией, однако таким образом вырисовывающееся строение бытия не было бы метафизическим, каковым оно все-таки является, если бы сущность бытия не разъяснялась из су­щего, если бы causalitas, властно пронизывающая бытие со времен Платонова άγαθόν, не оставалась определяющей и в сущности actualitas как vis primitiva activa. *Метафизиче­ская первочерта монадической сущности бытия заявляет о себе в первых четырех тезисах*. Ratio (cur aliquid potius existat quam nihil) «debet esse in aliquo Ente Reali seu causa» (n. 2). Для Лейбница ens reale, в отличие от ens mentale (ideale), в каждом случае предстает как res actu existens. Ens reale — которое как causa лежит в основе всех rationes — «hoc autem Ens oportet necessarium esse, alioqui causa rursus extra ipsum quaerenda esset cur ipsum existat potius quam non existat, contra Hypothesin. Est scilicet Ens illud ultima ratio Rerum, et uno vocabulo solet appellari *DEUS*» (n. 3).

Бог, бытийствующий здесь как основание, мыслится не теологически, а чисто онтологически, а именно как то выс­шее сущее, в котором все сущее и само бытие имеют свою причину. Однако так как всякий способ бытия как modus existendi Лейбниц мыслит в ракурсе монадически опреде­ленной existentia, не только ens possibile осмысляется как existituriens, но и ens necessarium осмысляется как existentificans.

Четвертый тезис: «Est ergo causa cur Existentia praevaleat non-Existentiae, seu *Ens* *necessarim* est *Existentificans*». В ре­зультате такого осмысления глагола facere становится яс­ным и производный характер бытия: в том смысле, что само бытие совершается и соделывается сущим.

Однако в каузальной сущности сущести, которая в са­мых разных вариациях властно пронизывает метафизику, в полноте начинания новоевропейской метафизики взыскующая сущность бытия тем не менее становится опреде­ляющей. Правда, выступающее на первый план *exigere* не низвергает предоставляющего характера бытия, так как в этом характере сохраняется наследие изначальной и ис­конной сущности бытия, которая заявляет о себе как о присутствовании. Разница только в том, что теперь из ούσία и наличествования через veritas как certitudo наличествование превратилось в repraesentatio. Однако это присутствование было бы односторонним, если бы мы отождествили его с присутствием в смысле представленности представленного для представления.

Сущность repraesentatio и вместе с тем сущность бытия в смысле vis и existentia теперь обретает своеобразную двоякость. Каждая монада *есть* в той мере, в какой она, изна­чально совершая свое сосредоточение, из своей собствен­ной точки зрения усваивает мир как перспективу универ­сума, отражая его. Совершая такое представление, монада представляет самое себя, являет себя и таким образом представляет то, чего она достигает в своем влечении. То, что она таким способом представляет, *есть* она сама.

Что-либо представлять, означает не только что-либо ставить перед собой, но и что-то являть, а именно искон­ное представление. Когда мы говорим, что человек «нечто представляет», это означает, что он *есть* некто. Такое бы­тие принадлежит силе (vis). Бытие как vis и existentia одно­временно есть это самое «нечто представлять», которое, со своей стороны, снова в отдельных монадах преподносится им через них самих, прежде всего в omnipraesentia высшей субстанции как центральной монады. Всюду принципиально важным остается то, что «наличествование» специ­ально возвратным образом соотносится с какой-либо мо­надой, то есть с определенным видом ego, и уже им самим совершается как его собственная бытийная сущность. В отличие от репрезентативного наличествования присут­ствие, о котором говорит ούσία, есть присутствование в несокрытом и из него, причем так, что несокрытость по­стигается, но сама больше не обосновывается в своей сущ­ности.

Соответственно этому νοείν можно лишь с осторожно­стью мыслить как пред-ставление, а именно тогда, когда оно имеет свою сущностную значимость в пребывании в несокрытом, каковое пребывание, будучи вобранным в несокрытое, внимает ему. От пребывания в несокрытом отличается себя-принесение встречающего в надежность предоставленного. Νοείν и percipere говорят о существен­но различных видах представления, так как бытие, кото­рое предопределяет представимое (Vorstellbare), в первом случае предстает как ύποκείμενον, а во втором — как объ­ективность, которая хотя и утверждается в subiectum, од­нако сущность этого subiectum все-таки не идентична сущности ύποκείμενον.

**Subiectität и субъективность**

В полноте своего начинания новоевропейская метафи­зика в бытийно-исторической перспективе наделяет сущ­ность бытия как действительности той сущностной сложностью, которая впредь уже никогда не находит выраже­ния в едином слове и поэтому в результате появления новых терминов в каком-то смысле претерпевает искажение. Однако именно поэтому можно, наверное, предпри­нимая первую попытку вхождения в историю бытия, при­звать эти термины на помощь, сознавая, правда, что такой подход служит лишь ближайшей задаче, а именно подготовке к тому, чтобы, вспоминая эту в хронологическом от­ношении самую близкую нам историю, мы смогли пойти навстречу замкнутой в себе многосложной сущности бы­тия.

Термин, который служит такому замыслу, — *subiectität*. Привычная «субъективность» сразу же начинает назойли­во отягощать наше мышление теми ошибочными пред­ставлениями, которые во всяком отношении бытия к чело­веку и к его «Я» усматривают разрушение некоего объек­тивного бытия, как будто бы объективность со всеми своими сущностными чертами никак не должна затраги­ваться субъективностью.

*Термин «subiectität» призван подчеркнуть, что хотя бытие и определяется в ракурсе subiectum, вовсе не обязательно оп­ределять его через «я».* Кроме того, этот термин содержит в себе отсылку к ύποκείμενον и тем самым к началу метафи­зики, а также в нем сокрыто предыстолкование дальней­шего хода новоевропейской метафизики, которая на са­мом деле начинает считать «Я» и прежде всего самость сущностной чертой истинной действительности.

Если под субъективностью понимать ту мысль, что сущность действительности в истине — то есть для само­достоверности самосознания — есть mens sive animus, ratio, разум, дух, тогда «субъективность» предстает как модус того, что обозначено термином subiectität. Послед­няя не обязательно конкретизирует бытие с точки зрения actualitas представляющего устремления, так как subiectität также означает следующее: сущее есть subiectum в смысле ens actu, будь это actus purus или mundus как ens creatum. В конце концов, subiectität означает, что сущее есть subiectum в смысле ύποκείμενον, которое как πρώτη ούσία имеет свое отличие в присутствовании здесь данно­го.

В своей истории как метафизике бытие предстает как непрестанная subiectität, а там, где эта subiectität становит­ся субъективностью, там со времен Декарта четко очерченное subiectum, ego, получает многосмысловое преимущест­во. Во-первых, ego есть самое истинное сущее, максималь­но доступное в своей достоверности, во-вторых (и вследствие этого) оно есть то сущее, в соотнесении с кото­рым мы вообще, поскольку мыслим, мыслим бытие и суб­станцию, простое и сложное («Monadologie», 30, см. Gerh. VI, 612). В конце концов, в иерархии монадического суще­го дух получает преимущество. «Et Mentium maxima habetur ratio, quia per ipsas quam maxima varietas in quam minimo spatio obtinetur» («Die 24 Sätze», n. 21). B *mentes* становится возможным четко очерченное пред-ставление и устрем­ленность, и тем самым — достижение четко выраженного наличествования. «Et dici potest Mentes esse primarias Mundi unitates» (n. 22).

Однако для новоевропейской истории метафизики тер­мин «субъективность» лишь в том случае выражает всю полноту сущности бытия, если речь идет не только о пред­ставляющем характере бытия, но и том, что основной чер­той бытия являются *appetitus* и формы его раскрытия. С расцветом новоевропейской метафизики бытие стано­вится *волей*, то есть предстает как *exigentia essentiae*. «Воля» скрывает в себе многосложную сущность. Это воля разума или воля духа, воля любви или же воля к власти.

Так как волю, а также бытийствующее в ней представле­ние обычно понимают как человеческую способность и че­ловеческие виды деятельности, возникает впечатление, что мы имеем дело с непрестанным очеловечением бытия. По мере того как новоевропейская метафизика и тем са­мым метафизика вообще приближается к своему заверше­нию, антропоморфизма начинают даже требовать как ис­тины и принимают его как истину, хотя обоснование ан­тропоморфизма у Шеллинга и Ницше происходит по-разному.

Термин subiectität выражает единую историю бытия от сущностного запечатления бытия как идеи (ίδέα) и до за­вершения новоевропейской сущности бытия как воли к власти. Многосложность новоевропейской сущности заяв­ляет о себе уже в полноте начинания новоевропейской ме­тафизики:

— бытие есть действительность в смысле несомненной представленности;

— бытие есть действительность в смысле представляю­щего влечения, усваивающего то или иное сущее из про­стого единства, которое есть мир;

— как таковое усвоение бытие есть actualitas;

— тем не менее как таким образом действующая (спо­собная к действованию) действительность бытие имеет ос­новную черту воли;

— как такое воление бытие есть опостоянивание посто­янства, которое тем не менее остается становлением;

— поскольку всякое воление есть *себя-воление* (Sich-Wollen), бытие характеризуется «на-себя» направленно­стью, подлинная сущность которой достигается в разуме как самости;

— бытие есть воля к воле.

Все эти черты бытия, принадлежащие к subiectität как субъективности, раскрывают единую сущность, которая в соответствии со своим *взыскующим* характером раскрывает себя самое и тем самым раскрывает целое сущего в свое собственное единство, то есть в строй своего сущностного строения. Как только бытие достигает сущности воли, оно становится в себе систематичным, становится системой.

Поначалу система, осмысленная как упорядоченное единство знания, предстает только как образец изложения всего познаваемого в его структуре. Однако поскольку само бытие как действительность есть воля, а воля есть уст­ремляющееся к себе самому единение единства всего су­щего, система не является какой-то упорядоченной схе­мой, которую какой-либо мыслитель держит в голове и всякий раз излагает неполно и как-то односторонне. Сис­тема, σύστασις, есть сущностная структура действительно­сти действительного, но только в том случае, если действи­тельность обнаружила себя в своей сущности как волю. Это происходит тогда, когда истина становится достовер­ностью, которая вызывает из сущности бытия основную черту всестороннего обеспечения структуры в одном себя самого обеспечивающем основании.

Так как в Средние века veritas еще не основывает свою сущность на достоверности cogitare, бытие не может быть систематичным. То, что в Средние века называют системой, на самом деле всегда является лишь *суммой* (summa) в смысле изложения полноты учения (doctrina). Однако еще несообразнее было бы представлять как систему филосо­фию Платона и Аристотеля. Только систематическая сущ­ность субъективности доводит дело до безусловности поставления и полагания, причем сущность условия предста­ет как новое изменение в causalitas сущести, так что действительность только в том случае становится действи­тельностью, если она прежде всего прочего заранее опре­делила все действительное из систематики обусловливаю­щего безусловного.

**\*\*\***

**Лейбниц, «Двадцать четыре тезиса»**

1. Ratio est in natura, cur aliquid potius existat quam nihil. Id consequens est magni illius principii, quod nihil fiat sine ratione, quemadmodum etiam cur hoc potius existat quam aliud rationem esse oportet.

2. Ea ratio debet esse in aliquo Ente Reali seu causa. Nihil aliud enim *causa* est, quam realis ratio, neque veritates possibilitatum et *necessitatum* (seu negatarum in opposito possibilitatum) aliquid efficerent nisi possibilitates fundarentur in re actu existente.

3. Hoc autem Ens oportet necessarium esse, alioqui causa rursus extra ipsum quarenda esset cur ipsum existat potius quam non existat, contra Hypothesin. Est scilicet Ens illud ultima ratio Rerum, et uno vocabulo solet appellari *DEUS*.

4. Est ergo causa cur Existentia praevaleat non-Existentiae, seu *Ens* *necessarim* est *Existentificans*.

5. Sed quae causa facit ut aliquid existat, seu ut possibilitas exigat existantiam, facit etiam ut omne possibile habeat conatum ad Existentiam, cum ratio restrictionis ad certa possibilia in universali reperiri non possit.

6. Itaque dici potest Omne possibile Existiturire, prout scilicet fundatur in Ente necessario actu existente, sine quo nulla est via qua possibile perveniret ad actum.

7. Verum hinc non sequitur omnia possibilia existere: sequeretur sane si omnia possibilia essent compossibilia.

8. Sed quia alia aliis incompatibilia sunt, sequitur quaedam possibilia non pervenire ad existendum, suntque alia aliis incompatibilia, non tantum respectu ejusdem temporis, sed et in universum, quia in praesentibus futura involvuntur.

9. Interim ex conflictu omnium possibilium existentiam exigentium hoc saltem sequitur, ut Existat ea rerum series, per quam plurimum existit, seu series omnium possibilioum maxima.

10. Haec etiam series sola est determinata, ut ex lineis recta, ex angulis rectus, ex figuris maxime capax, nempe circulus vel sphaera. Et uti videmus liquida sponte naturae colligi in guttas sphaericas, ita in natura universi series maxima capax existit.

11. Existit ergo perfectissimum, cum nihil aliud *perfecrio* [отсутствует у Герхардта] sit quam quantitas realitatis.

12. Porro perfectio non in sola materia collocanda est, seu in replente tempus et spatium, cujus quocunque modo eadem fuisset quantitas, sed in forma seu varietate.

13. Unde jam consequitur materiam non ubique similem esse, sed per formas reddi dissimilarem, alioqui non tantum obtineretur varietatis quantum posset. Ut taceam quod alibi demonstravi, nulla alioqui diversa phaenomena esse extitura.

14. Sequitur etiam eam praevaluisse seriem, per quam plurimum oriretur distinctae cogitabilitatis.

15. Porro distincta cogitabilitas dat ordinem rei et pulchritudinem cogitanti. Est enim *ordo* nihil aliud quam relatio plurium distinctiva. Et confusio est< cum plura quidem adsunt, sed non est ratio quodvis a quovis distinguendi.

16. Hinc tolluntur atomi, et universum corpora, in quibus nulla esr ratio quamvis partem distinguendi a quavis.

17. Sequiturque in universum, Mundum esse κόσμον, plenum ornatus, seu ita factum ut maxime satisfaciat intelligenti.

18. *Voluptas* enim intelligentis nihil aliud est quam perceptio pulchritudinis, ordinis, perfectionis. Et omnis dolor continet aliquid inordinati sed respective ad percipientem, cum absolute omnia sint ordinata.

19. Itaque cum nobis aliqua displicet in serie rerum, id oritur ex defectu intellectionis. Neque enim possibile est ut omnis Mens omnia dictincte intelligat, et partes tantum alias prae aliis observantibus, non potest appare Harmonia in toto.

20. Ex his consequens est, in Universo etiam justitiam observari, cum *Justitia* nihil aliud sit quam ordo seu perfectio circa Mentes.

21. Те Mentium maxima habetur ratio, quia per ipsas quam maxima varietatis in quam minimo spatio obtinetur.

22. Et dici potest Mentes esse primarias Mundi unitates, proximaque simulacra entis primi, quia rationes distincte percipiunt necessarias veritates, id est rationes quae movere Ens primum et universum formare debuerunt.

23. Prima etiam causa summae est *Bonitatis*, nam dum quan­tum plurimum perfectionis producit in rebus, simul etiam quantum plurimum voluptatis mentibus largitur, cum *voluptas* consistat in perceptione perfectionis (вместо: perceptionis).

24. Usque adeo ut mala ipsa serviant ad majus bonum, et quod dolores reperiuntur in Mentibus, necesse sit proficere ad majores voluptates.

(Пункты 11 и 23 исправлены по рукописи).

**Глава девятая**

**НАБРОСКИ К ИСТОРИИ БЫТИЯ КАК МЕТАФИЗИКИ (1941)**

**Из истории бытия**

1. Άλήθεια — едва бытийствуя и не возвращаясь к началу, но продвигаясь вперед в одну только несокрытость — под­падает под ярмо «идеи» (ίδέα).

2. Порабощение, которому подвергается άλήθεια, рас­смотренное с точки зрения άρχή, берет начало в отпуще­нии сущего в таким образом начинающееся присутствие.

3. Порабощение, которому подвергается άλήθεια, есть выдвижение на передний план появления и самообнару­жения, появление «идеи»; έν как φαινότατον.

4. Первенство идеи (ίδέα) вместе с эйдосом (είδος) поме­щает τί έστιν в позицию бытия, определяющего меру. Бы­тие прежде всего есть *что*-бытие (сущность).

Продумать, в какой мере *что*-бытие как *бытие* (ίδέα как όντως όν) предоставляет самому сущему, όν, понятому но­минально, больше пространства чем όν, понятому вербально. Неразличаемость сущего и бытия в όν и его двусмыс­ленность.

5. Первенство *что*-бытия приводит к первенству самого сущего в том, что оно есть. Первенство сущего определяет бытие как κοινόν из έν. Положено начало расчленяющему характеру метафизики. Единое как единящее единство ста­новится нормативным для последующего определения бы­тия.

6. *Что*-бытие как бытие, служащее мерилом, оттесняет бытие, а именно оттесняет бытие в его изначальном опре­делении, которое, *предшествуя* различию между сущно­стью и существованием (*что*-бытием и что-*бытием*), со­храняет за бытием основную особенность его изначальности и восхождения, то есть того, что потом — однако только в противовес первенству *что*-бытия (ίδέα) — заяв­ляет о себе как что-*бытие* (ότι έστιν). Поэтому πρώτη ούσία Аристотеля, в которую он вкладывал именно такой смысл, больше не является изначально бытийствующим бытия. В результате появившаяся впоследствии existentia и «экзи­стенция» никогда не могут достичь изначальной сущностной полноты бытия — даже в том случае, если их пытаются мыслить в их греческой исконности.

Продумать, в какой мере quod, определяющий existentia, никогда больше не достигает έστι (έόν) γάρ είναι.

7. Двойственность έόν и όν, осмысленная не граммати­чески. Что подразумевает номинальное (само сущее) и вер­бальное (бытие), продуманные в исконном смысле.

Каким образом двойственность όν вбирает различение.

8. Из критерия, определяемого *что*-бытием (сущно­стью), происходит превращение бытия в *бытие-достовер­ным*.

9. Пребывающая в своей самопонятности сущность что-*­бытия* (действительность) в конце концов делает возмож­ным отождествление безусловной достоверности с абсо­лютной действительностью.

10. Все события в истории бытия, которая есть метафи­зика, имеют свое начало и причину в том, что вопрос о сущности бытия метафизика оставляет нерешенным и должна оставить таковым, поскольку она с самого начала остается равнодушной к проблеме спасения своей собст­венной сущности, каковое равнодушие проистекает из не­ведения.

**К определению сущности новоевропейской метафизики**

1. В сущностном превращении истины как veritas в certitudo предначертана природа бытия как пред-ставленности себя-представления, в чем и раскрывается сущность subiectität. Самое простое наименование для подготавли­вающегося здесь определения сущести сущего есть воля, *воля как себя-воление*.

Сущностную полноту воли нельзя определить в ракурсе понимания воли как некоей душевной способности; на­против, волю надо мыслить в сущностном единстве с про­явлением: ίδέα, re-praesentatio, раскрывать, *себя*-представлять и таким образом *себя*-достигать и *себя*-преодолевать и так «*себя*-иметь» и «быть».

2. В таким образом понятой сущностной структуре воли заключается необходимость системы как строения subiectität, то есть бытия как сущести сущего.

3. Система есть система только как абсолютная система.

4. Поэтому налицо оба отличительных признака сущно­сти завершения новоевропейской метафизики: 1) то, каким образом понятие философии определяется с точки зрения абсолютной системы; 2) то, каким образом система в мак­симальном завершении метафизики, совершаемом в мыш­лении Ницше, полагается в не-сущность и отвергается.

**Предметность — трансценденция — единство — бытие**

**(«КРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА», §16)**

Система:

Единство — ούσία — έν как единство «со-стояния» перед сознанием и для него.

Со-стояние определяет сущность единства.

Однако единство само еще должно быть определено и опрошено в своей сущности в вопросе об истине бытия.

*Co*-agito, λέγειν, собирание: Έν и Λόγος.

Вместе: друг подле друга — присутствуя.

Стояние: постоянство.

Пред-ставление и позволение стоять вместе.

Пред-ставление как «определенное», certum, как фикси­рующее.

Достоверность как обеспечение постоянного. Система.

Что тогда означает кантовское «я мыслю»?

То же, что «я представляю нечто как нечто», то есть я по­зволяю чему-то вместе стоять передо мной. Для со-стоя­ния и будучи через него в сущности определенным, необходимо единство.

Единство как условие (синтеза и связи); но его сущность сама обусловлена сущностью «со-стояния» (параграф 16): что вообще со-стояние бытийствует, что бытие как Έν бытийствует и не есть ничто.

По-одаль — παρά.

Стояние: стоять, полагать, ponere; sistere: Sistenz, пози­ция.

Здесь-стояние — στάσις.

Вид — ίδέα, είδος.

Но все уже в наличествовании, ούσία для ego cogito cogitationes.

**Бытие — предметность (воля)**

Начиная с XV века слово «предмет» (Gegenstand) как противостояние означает противоборство (Widerstand).

Для Лютера предмет как противо-стояние означает про­тивоположное «стояние»: стояние-в-иудействе (Juden­-stand) и стояние-в-христианстве (Christen-stand); «прини­мать противо-стояние».

С XVIII века это слово начинает восприниматься как пе­ревод латинского obiectum, причем возникает спор о том, надо ли говорить о «противо-стоянии» или «противо-бросании» (противо-метании) (пред-мет).

Противо-стояние и пред-ставление: re-praesentare.

Для плотника древесина есть предмет в смысле противо­стояния, то есть он является неким «напротив» — когда сам плотник действует как причина.

В ракурсе онтическо-онтологического различения сущего и бытия предстоящее в предмете есть то, что воспринимается как цвет, протяженность и т. д.; противостоящее же (предмет­ное) есть то, что составляет его противо-стояние как таковое.

**Бытие как предметность — бытие и мышление — единство и "εν**

Каким образом предметность становится тем, что со­ставляет сущность сущего как такового?

Обычно бытие мыслят как предметность и затем, исходя из этого, начинают хлопотать о сущем в себе, забывая, правда, дать ответ на вопрос о том, что здесь подразумева­ется под «сущим». Что «есть» бытие?

Бытие — не ставшее предметом вопрошания, восприни­мающееся как нечто само собой понятное и потому остаю­щееся непомысленным и непостигнутым в уже давным-давно позабытой и лишенной основания истине.

Бытие есть сущесть; сущесть как ούσία есть присутствие, а именно постоянное присутствие у забвения его про­странства и времени.

Присутствие обосновывает παρά, обосновывет «у», «воз­ле». Последнее определяет и удерживает «нахождение-возле» и «нахождение-вместе», а оно, в свою очередь, может само собой разумеющимся образом восприниматься как единство и единое, однако в то же время может оставаться неизведанным и забытым в своей истинной сущности.

*Постоянство* (Beständigkeit) основывает *стоянство* (Ständigkeit) вместе с присутствованием как *противо*-стоянством (*Gegen*-ständigkeit), как только через re-praesentatio это «против» становится существенно важным. Когда это происходит? Когда совершается восстание subiectum'a qua ego в качестве res cogitans qua certum. Так единство как из­менившаяся форма греческой ούσία, определенная в ра­курсе истины как достоверности, приходит в соотношение с пред-ставлением, которое в ракурсе туда-обращенности и *как* туда-обращенность (представление) с необходимо­стью совершает из-смотрение в сторону единства и есть «я связываю» по способу пред-ставления. Однако изначально Έν понималось не с точки зрения «я мыслю» и не с точки зрения ίδέα, а из νοΰς (Парменид) и из λόγος в Гераклитовом смысле как раскрывающе-скрывающее собирание.

**Предметность и «рефлексия». Рефлексия и негативность**

*Вопрос о сущностном происхождении «предмета»* вообще. Это вопрос об истине сущего в новоевропейской метафи­зике (единство и предметность; сущность единства, ούσία).

Гегелевское определение опыта как возможности воз­никновения нового истинного предмета являет опыт по­строения понятия предмета в абсолютно трансценденталь­ном смысле; поэтому здесь надо подумать о сущности предмета вообще. (Ошибка «теории предмета».)

Предмет в смысле объ-екта, то есть только там, где чело­век становится субъектом, то есть там, где субъект стано­вится «Я», а это «Я» становится ego cogito, только там, где это cogitare понимается в его сущности как «изначальное синтетическое единство трансцендентальной апперцеп­ции», только там, где достигается высшая точка для «логики» (в истине как достоверности «я мыслю»), только там раскрывается сущность предмета в его предметности. Только там в одно и то же время становится возможным и необходимым постигать и безусловно мыслить саму эту предметность как «новый истинный предмет».

Решающий момент: Кант, а именно его учение, которое представлено в неброском приложении к «Критике чис­того разума», где он в порядке дополнения, но весьма по существу полемизирует с Лейбницем и всей прежней ме­тафизикой, как она представляется ему самому (см. «Кри­тика чистого разума», отдел «Трансцендентальная анали­тика», «Примечание к амфиболии рефлективных поня­тий»).

«Рефлексия», понятая бытийно-исторически, с точки зрения вот-бытия: луч, ретроспективно направленный в άλήθεια, правда, без постижения ее самой как таковой, без ее обоснования и приведения к «сущности».

Бесприютность «луча» того, что самообнаруживается. Поселение человека в одном из его сущностных мест.

Рефлексия — достоверность, достоверность — самосоз­нание.

**Рефлексия и репрезентация**

Рефлексия, заранее понятая как основная черта пред­ставления, re-praesentatio. Рефлексия есть воз-врат и как таковой она представляет собой намеренно совершенную презентацию презентируемого; намеренную в том смысле, что это презентируемое предо-ставляется ре-презентирующему. Воз-вращающее, назад-ставящее, то есть *себя-перед*-*собой-предо-ставляющее* представление представленного, в котором представленное представляется, и есть *как* такое-то и такое-то. Само «что» в его самотождественности и поставленности, постоянство.

Поэтому рефлексия обращена на идентичное и поэтому она есть основная черта образования понятия.

«Понятие» — мыслящее, то есть пред-ставляющее, то есть *себя* предоставляющее представленное как таковое, представленное, которое представлено в «я мыслю». По­этому мы должны вообще и прежде всего проводить разли­чие между: 1) уже бытийствующей в *re*-praesentatio невыра­женной рефлексией; 2) недвусмысленной, намеренно со­вершенной рефлексией.

Намеренно совершенная рефлексия:

a) как логическое (аналитическое) расчленение, сравне­ние (без отношения к объекту как таковому): лист зеленый;

b) объективное сравнение как соединение (nexus) пред­ставлений между собой в отношении объекта: солнце на­гревает камень;

c) трансцендентальное условие возможности сказанного в предыдущем положении. Если необходимо вынести ка­кое-то суждение о каких-либо предметах, если, говоря кантовским языком, необходимо что-либо решить относи­тельно их предметности, тогда предмет возвратным обра­зом *недвусмысленно* соотносится *со способностью представления.* Предмет как таковой находится в единстве созерца­ния и понятия. Их единение есть условие стояния и постоянства этого «пред» в пред-мете.

**Рефлексия, предмет и субъективность**

Они принадлежат друг другу. Только тогда, когда ре­флексия как таковая постигнута, то есть понята как отно­шение к сущему, только тогда бытие как предметность ста­новится определимым.

Однако постижение рефлексии как этого отношения предполагает, что отношение к сущему вообще постижимо как repraesentatio, как пред-ставление, актуализация.

Последнее может стать историческим (в смысле бытийно-исторического) только тогда, когда ίδέα превращается в idea, в perceptio. Однако в основе этого лежит превращение истины как соответствия в истину как достоверность, при­чем adaequatio сохраняется. Достоверность как обеспечение собственной надежности (воление себя самого); iustitia как оправдание отношения к сущему и его первопричине и тем самым принадлежности к сущему; iustitia в смысле рефор­мации и ницшевское понятие справедливости как истины.

Сущностно repraesentatio коренится в reflexio. Поэтому сущность предметности как таковой только там становится явной, где сущность мышления познается и намеренно совершается как «я мыслю нечто», то есть как рефлексия.

**Трансцендентальное**

Трансцендентальное — не то же самое, что «a priori», но оно есть a priori определяющее предмет как предмет, пред­метность. Предметность в смысле трансценденции, при­чем это слово тогда означает, что в отношении самого предмета что-то превосходит его, пред-шествуя ему и предшествуя в представлении. Трансценденция основана на «рефлексии». Рефлексия в своей подлинной сущности трансцендентальна, то есть она совершает трансценденцию и таким образом вообще ее обусловливает.

Сущностное и постоянное пред-удержание того, что можно помыслить, то есть пред-ставленность чего-либо как условие всякого познания. Я мыслю нечто (ср. «Крити­ка чистого разума», В XXVI, предисловие).

**Repraesentatio и reflexio**

Repraesentatio утверждается в reflexio, однако последняя есть сущность «мышления», поскольку оно само трансцендентальным образом в существенном смысле воспринима­ется как подлинное пред-ставление, перед-собой-поставление чего-либо как этого самого нечто, то есть как созер­цание. Сама логика, будучи трансцендентальной, соотносится с этой изначальной ре-презентацией (наличествование, присутствие и ούσία) ре-презентацией. Поэто­му бессмысленно противопоставлять мышление созерца­нию.

Правда, и преимущественное положение «созерцания» есть и остается утвержденным в основной позиции «я мыс­лю».

Это «созерцание», как его понимает Кант, никогда нель­зя отождествить с первенством άλήθεια, но можно отожде­ствить только с преимуществом «идеи» (ίδέα) и преобразо­ванием άλήθεια через упомянутое преимущество «идеи» в όμοίωσις — как с зародышем раскрытия пред-ставления в смысле опредмечивания.

**Бытие — действительность — воля**

Бытие как действительность — действительность как воля.

Воля — как устремляющееся к самому себе самодости­жение сообразно пред-ставлению о себе самом (воля к воле). (Все это бытийствует, одолевая самое себя, в просве­те бытия.)

Воля в actualitas только там становится существенной, где ens actu определяется через agere как cogitare, так как это *cogito* есть *me cogitare*, само-сознание, причем осознание как знаемость в существенном смысле все-таки остает­ся себя-при-ставлением. Воля как основная черта действи­тельности.

Волевая первочерта в самом пред-ставлении как *perceptio*; поэтому последняя есть в себе appetitus, co-agitare.

Воля врывается в истину как достоверность, возвраща­ется в исток этой сущностью истины. Воля есть себя-пред-принимающее действование в отношении пред-ставленного. Себя в достоверность ввергающее из непонимания истины; это непонимание есть более глубокое не-знание. Воля (как сущностная и основная черта сущести) имеет свое сущностное происхождение в неведении относитель­но сущности истины как истины бытия. Поэтому метафи­зика остается истиной бытия сущего в смысле действи­тельности как воли. Однако это неведение господствует в форме абсолютного просчитывания всего и вся, характер­ного для достоверности.

Воля никогда не владеет началом, она его уже оставила, предав забвению.

Глубочайшее забвение есть не-воспоминание.

**Бытие и сознание (в опыте истории бытия)**

Сознание есть самосознание, а самосознание есть я-сознание или «мы»-сознание.

Существенное в этом ре-флексивное.

И в этом «я», «мы», «сам».

Само-предо-ставление и само-сюда-поставление воли обеспечения в овладении всем.

Существенное есть «я волю себя».

«Сознание» (как воля воли) должно теперь само пости­гаться в отношении истины сущего (как сущесть) как вы-своение бытия. Заброшенность.

Сознание есть то вы-своение, в котором бытие предает­ся истине, то есть вверяет ее сущему и сущести и последнее от-своивает истине. Вы-своение от-своения и отсылка сущего в одну только сущесть.

**Действительность как воля (понятие бытия у Канта)**

Воля по Канту: действование в обращенности к понима­нию.

Для Канта бытие означает:

1. Предметность — объективность — достоверность как представленность опыта; в этом:

а) достоверность синтеза,

b) убедительность ощущения; и то, и другое как реаль­ность (ср. «О постулатах чистого практического разума во­обще»).

2. Действительность свободы — как вещи в себе, то есть воли.

3. Ср. 1 b. Убедительность ощущения; воздействие — действенность.

Подумать о том, мыслились ли и если да, то каким обра­зом, эти два определения бытия в единстве, или действи­тельность (см. «О постулатах чистого практического разу­ма вообще») изначально может не становиться предметом вопрошания; и каким образом онтология все-таки может существовать как трансцендентальная философия.

Каким образом понятия бытия, принятые в рационализ­ме (ens certum — объективность) и в эмпиризме (impressio — реальность), встречаются в определении действительности действующего. Однако действенность не формально всеоб­щая, а бытийно-исторически изначальная.

Действенность и результат: функция.

Действенность и присутствование; данность и убеди­тельность.

Кантовская категория «реальности» в ее существенной двойственности (в одновременном соотнесении с ощуще­нием и вещностью (Sachheit).

Действуемость и воля, vis, actus.

Всюду безвопросность бытия.

Самое ясное в кантовском определении: бытие (есть) «только позиция».

Во-первых, этот тезис означает: бытие (есть) *лишь* полагание связи между субъектом и предикатом.

Во-вторых, он означает: бытие (в смысле вот-бытия и экзистенции) есть *чистое* полагание вещи в исхождении из ее понятия.

Наконец, этот тезис означает: бытие, «есть» связки, в су­ждении опыта нацелено на полагание объекта как действи­тельного» («Критика чистого разума», второе издание, параграф 19).

В отрицательной форме тезис Канта о бытии как «только позиции» означает: бытие не есть ни реально вещное, ни вообще предикат какой-либо вещи или пред­мета.

Тезис Канта о бытии — онтотеологический, высказан­ный в связи с вопросом о существовании Бога в смысле summum ens qua ens realissimum.

В том, что для Канта не становится предметом вопроша­ния, для нас остается достойным вопроса: *сущностное* про­исхождение этой «*позиции*» из возможности предлежания присутствующего в его присутствии.

Ponere (полагать, ставить, класть), исходящее из: тезис, re-praesentatio (пред-ставление) и λέγειν (раскрывающее вы-явление).

Бытие

Άλήθεια (άπειρον, λόγος, έν-άρχή);

раскрытие как исходное располагание;

φύσις - всхождение (в-себя-возвращение);

φύσις, присутствование, несокрытость;

ούσία, зримость (άγαθόν), причинность;

ένέργεια, совершительность, приставленность έν-έχεια τό τέλος;

ύποκείμεον, предлежание (из ούσία), έργον.

(Присутствие — постоянство — стоянство — άεί.)

Ύπάρειν, властно присутствовать в ракурсе уже-предлежания.

Subiectum.

actualitas: сущее — действительное —

действительность.

creator — ens creatum.

causa prima (ens a se).

certitudo — res cogitans.

vis — monas (perceptio — appetitus), exigentia essentiae

объективность.

свобода воля — представленность

практический разум

воля — как абсолютное знание: Гегель.

воля как любовь: Шеллинг.

воля к власти — вечное возвращение: Ницше.

Действие и организация — прагматизм

Воля к власти.

Соделываемость (по-став).

**Завершение метафизики**

Завершение метафизики помещает сущее в оставленность бытием. Оставленность сущего бытием есть послед­ний отблеск бытия как сокрытия раскрытия, где все сущее всякого рода может явиться как таковое. В этой оставленности остается нерешенным вопрос о том, остается ли не­преложным сущее в его первенстве. Далее это означает, не подрывает ли и не искореняет ли сущее всякую возмож­ность начала в бытии и таким образом не длит ли себя и в то же время не способствует ли опустошению, которое хотя и не разрушает, но подавляет изначальное своим устроени­ем и упорядочением. Оставленность бытия содержит в себе нерешенный вопрос о том, не проясняется ли в нем как в максимуме сокрытия бытия раскрытие этого сокрытия и таким образом — более исконное начало. К этому сроку нерешенности, в котором раскрывается завершение метафизики и человеческое существо начинает притязать на «сверхчеловека», человек присваивает себе достоинство подлинно действительного.

Действительность действительного, уже давно обретшая свое лицо как экзистенция, оставляет такую особенность за человеком. Человек есть подлинно экзистирующее, и сама экзистенция определяется из человеческого бытия, сущность которого была знаменована началом новоевро­пейской метафизики.

Так как по истечении срока нерешенности вопроса о бы­тии мышление начинает в истории бытия смутно предощу­щать свое первое воспоминание, обращенное в бытие, это мышление должно просмотреть природу господства чело­веческого существа в действительном и оставить это гос­подство вне себя.

Благодаря окольному пути, проложенному Кьеркегором, который не был ни богословом, ни метафизиком, но тем не менее сохранял в себе нечто весьма существенное как от первого, так и от второго, экзистенция, представ­ленная Шеллингом в смысле действительности как бытия самостью (Selbstsein), претерпела своеобразное сужение. Тот факт, что превращение действительности в самодосто­верность *ego cogito* непосредственно определяется через христианство, а сужение понятия экзистенции — опосре­дованно через христианское умонастроение, лишний раз свидетельствует о том, как христианская вера сообразуется с основными особенностями метафизического мышления и как в такой смысловой чеканке метафизика начинает господствовать во всем западном мире.

**Бытие**

В «действительности», которая превращается в господ­ствующую особенность сущести сущего, заключено действование и тем самым causalitas (άγαθόν как то, что делает возможным). В «действительности» заключено действен­ное достижение, каковое скрывает в себе пред-ставление и устремление, бытийствующие из собственного единства. Таким образом определенное действенное достижение есть действенное само-достижение (Sich-erwirken), в кото­ром заключено возможное притязание на само-обеспечение, на достоверность как самодостоверность. Где действи­тельность, там воля, где «воля», там себя-воление (Sichwollen), где себя-воление, там возможности сущностного раскрытия воли как разума, любви, власти. Но когда и как сущность воли становится существенной для действи­тельности?

Тот факт, что, в конечном счете, в завершении метафи­зики действительность вступает в сущность воли (причем «волю» здесь не следует мыслить «психологически»: на­против, психологию можно определять в ракурсе сущно­сти действенного самодостижения), свидетельствует о ре­шимости сущностного раскрытия сущести из про-движения бытия к этой сущести. Правда, изначальное продвижение оставляет начало как необоснованное и поэтому может всё сосредоточить на устроении себя как про­гресса и исхождения.

В волевой сущности сущести как действительности скрывается (всегда оставаясь принципиально недоступ­ным метафизике) делание (ποίησις) — то делание, в кото­ром в контексте исконных сущностных черт еще раздается голос «энергии» (ένέργεια), где продвижение полагает из первоначала (первоначала άλήθεια) свое решительное и все предопределяющее начинание. Однако в то же время ένέργεια является последним сохранением сущности φύσις, и таким образом она принадлежит началу.

**Экзистенция**

То, что в метафизике передается терминами existentia, экзистенция, действительность, существование, есть.

1. Ούσία, свойственная ύποκείμεον καθ' αύτό, то есть свойственная έκαστον; πρώτη ούσία; присутствование как пребывание в то или иное время бывающего (Аристотель).

2. Эта πρώτη ούσία понимается как ένέργεια, присущая όν, как τόδε τι όν, присутствование произведенного и выстав­ленного, совершительность. Самое широкое наименование для είναι как присутствования, которое одновременно по­ясняет его греческое толкование, есть ύπάρχειν. В этом ύπο-κεΐσθαι, уже-предлежание мыслится в единстве с άρχή, вла­ствующим началом; ύπάρχειν означает: «уже-предлежа-господствовать», причем по-гречески помысленное «пред-господствовать» предстает как «из себя присутствовать».

3. Ένέργεια переистолковывается в actualitas actus'a. *Agere* как *facere, creare*. Чистая сущность актуальности есть *actus purus* как *existentia* сущего (ens), к сущности (essentia) которого принадлежит existentia. (Средневековая теоло­гия.) Actus характеризуется свершением как *действенным достижением* соделанного, а не возможностью присутствования в несокрытости.

4. В соответствии с превращением *veritas* в *certitudo* акту­альность (actualitas) понимается как *actus* в ракурсе *ego cogito*, как percipere, repraesentare.

Первенство subiectum'a в смысле ego (Декарт); existere как esse применительно к ego sum; repraesentare (percipere) против νοεΐν как ιδεΐν, и это последнее против νοεΐν Парменида. Из бытия как присутствия становится бытие как представленность в субъекте.

5. Repraesentare как perceptio-appetitus в смысле vis primitiva activa есть actualitas *всякого* subiectum'a в старом смысле и определяет сущность субстанции как монады. Соответствующее различие между феноменом и φαίνεσθαι.

Existentia теперь есть exigentia essentiae; ее principium есть perfectio; perfectio есть gradus essentiae; essentia же есть nisus ad existendum.

Схоластическое различение между potentia и actus, кото­рое само представляет переистолкование аристотелевского различения δύναμις — ένέργεια, преодолевается (Лейб­ниц).

6. Экзистенция как actualitas, действительность, соделанность и делаемость превращается в объективность опы­та и таким образом в модальность наряду с возможностью и действительностью.

7. Безусловная достоверность знающей себя воли как аб­солютная действительность (дух, любовь).

Экзистенция как бытие определяется из «реального» различения бытия сущего на *основание экзистенции и экзи­стенцию основания*.

Так как воля составляет сущность бытия, это различение принадлежит самому волению: в волю основания и волю понимания.

Экзистенция: становление явным (Offenbarwerden), ceбя-к-себе-самому-принесение, бытие самостью в станов­лении самости по отношению к основанию и против него.

Становление в себе «противоречиво» (Шеллинг).

8. Экзистенция, как ее понимает Шеллинг, Кьеркегором *суживается* до сущего, которое «есть» в противоречии к временности и вечности, суживается до человека, хотяще­го стать собой. Экзистировать — значит верить, то есть удерживать себя в отношении действительности действи­тельного, которое есть сам человек.

Вера как становление явным перед Богом. Удержание себя в отношении к действительному, которое говорит о том, что Бог стал человеком.

Вера как бытие христианином в смысле становления им.

9. Экзистенция в понимании Кьеркегора, только без су­щественного отношения к христианской вере, есть бытие христианином. Бытие самостью как личность, возникающая в процессе коммуникации с другой личностью. Экзи­стенция в отношении к «трансценденции» (К. Ясперс).

10. Экзистенция — иногда в «Бытии и времени» этот термин употребляется в смысле экстатического внутри-стояния в просвете «вот», характерном для вот-бытия.

Внутри-стояние в истине бытия, основанное на недву­смысленном обосновании онтологической дифференции, то есть на различении между сущим и бытием. (Вне всякой метафизики и экзистенциальной философии.)

11. Каким образом в метафизике Ницше исчезает разли­чие между essentia и existentia, почему оно должно исчез­нуть в конце метафизики и каким образом все-таки имен­но так происходи максимальное удаление от начала.

Однако такое исчезновение становится заметным толь­ко тогда, когда делается попытка прояснить это различие: воля к власти как essentia, вечное возвращение того же са­мого как existentia (см. «Метафизика Ницше»).

**Бытие и сужение понятия экзистенции**

1. Подчеркнутое употребление термина «экзистенция» в Шеллинговом различении экзистенции основания и осно­вания экзистенции (бытие как воля).

2. Сужение этого понятия до христианского верования, совершенное Кьеркегором (экзистенция — христианское умонастроение), вера — теология.

3. Переход кьеркегоровского понятия экзистенции в «экзистенциальную философию» (К. Ясперс). Экзистен­ция: бытие самостью — коммуникация — метафизика.

4. Экзистенция как характер вот-бытия в «Бытии и вре­мени» (история бытия).

Здесь речь не идет ни о кьеркегоровском понятии экзи­стенции, ни о том ее понятии, которое имеет место в экзи­стенциальной философии. Напротив, экзистенция осмыс­ляется в ретроспективном соотнесении с экстатическим характером вот-бытия в стремлении истолковать вот-бытие в его четко определенном отношении к истине бытия. Только этим вопросом обусловлено временное употребле­ние понятия экзистенции. Вопрос служит лишь подготов­кой к преодолению метафизики. Все это находится вне экзистенциальной философии и экзистенциализма, остается совершенно непохожим на страсть Кьеркегора, в основе своей богословскую, удерживается в поле принципиально­го разбирательства с метафизикой.

В каком смысле впервые понятие *экзистенциального* мо­жет и должно появиться у Шеллинга?

Экзистенциальное, то есть экзистирующее, рассмотрен­ное в соотнесении с его экзистенцией, то есть как *экзисти­рующее*, точнее — сущее, помысленное в ракурсе его *экзистирования, как экзистирующее*.

(Причем следует обратить внимание на имеющееся че­редование в терминологии Шеллинга:

основание — экзистенция; экзистенция — экзистирую­щее.)

**Шеллинг и Кьеркегор**

Экзистенция: *некое бытие самостью* — субъективность (воля разума, ego cogito).

*Становиться явным*.

Противоречие — различение.

«Страсть» — «порыв» — «знающая воля» — «становле­ние».

Однако у Кьеркегора:

1. Сведение к человеку, только *он* экзистирует.

2. Экзистенция — обращенность к экзистенции, дейст­вительность.

3. Эта обращенность — не представление, но вера-в; пре­дание себя действительному, взыскание действительного.

4. Вера в иное, причем не как отношение к учению и его истине, но как отношение к истинному как действитель­ному, сросшемуся с ним, ставшему конкретным.

*Экзистенция в новоевропейском смысле*.

5. Вера в то, что Бог присутствовал здесь как человек, бесконечно личностна. Вера как бытие христианином, то есть становление им.

Неверие как *грех*.

**Шеллинг**

«Воление есть прабытие».

Всякое бытие есть экзистирование: экзистенция.

Однако экзистенция есть экзистенция основания.

Бытию принадлежит экзистенция *и* основание экзи­стенции.

Бытию принадлежит это раз-личение как «реальное».

Само бытие таково, что сущее как таковое *себя* различа­ет.

Это различение лежит в сущности воления.

Различение: воля основания и воля разума.

В какой мере? Воля в воле есть разум.

«Различение», о котором говорит Шеллинг, подразуме­вает властное противоборство (борьбу), пронизывающее всякую сущность (сущее в его сущести); все это постоянно на основе субъективности.

Прабытие есть воление.

Бытие (еще не бытие-сущим) как сокрытие.

Сущее (субстантивное, вербально-транзитивное): са­мость. В-себе-бытие.

**Экзистенция и экзистенциальное**

Экзистенциальное подразумевает следующее: человек в своем человеческом бытии не просто устанавливает опре­деленный способ своего отношения к действительному, но, будучи существом экзистирующим, пребывает в заботе по отношению к самому себе, то есть озабочен своими от­ношениями и действительным.

Действительность такова, что все действительное всюду овладевает человеком как совершителем и совершающим, как со-совершителем и тем, кто претерпевает это соверше­ние. Экзистенциальное, взятое в кажущейся исторической индифференции, не обязательно понимать (как это делал Кьеркегор) только по-христиански, но в любом ракурсе, допускающем вовлеченность человека в ту или иную си­туацию как действенного совершителя действительного. Та тональность, которую экзистенциальное обрело в последние десятилетия, имеет свою основу в сущности дей­ствительности, которая как воля к власти превратила чело­века в орудие делания (изготовления, действенного дости­жения). Эта сущность бытия, несмотря на Ницше и даже у него самого, остается непроясненной. Поэтому экзистен­циальное допускает самые разные истолкования своей природы.

Его смысловая тональность, отдаваемое ему предпочте­ние, а также с исторической точки зрения невозможное со­четание Ницше и Кьеркегора, имеют свое единое основа­ние в том, что это экзистенциальное представляет собой лишь усиление роли антропологии в метафизике в стадии ее завершения.

Разнообразные формы экзистенциального в поэзии, мышлении, действовании, вере, производстве. Их можно усмотреть только в том случае, когда само экзистенциальное постигается как совершительное завершение разумно­го животного (*animal rationale*). Это возможно только бытийно-исторически.

«Мировоззрение» и «экзистенциальное».

«Метафизика» и «антропология».

Бытие как сущесть и человек как animal rationale. Анализ сужения сущности экзистенции исходит из проводимого Шеллингом различения «основания и экзистенции». По­казать:

1) в какой мере за этим различением еще скрывается привычное различение essentia и existentia;

2) почему это различение приобретает своеобразные, даже противоречащие друг другу формы (например, «бы­тие и сущее», «экзистенция и экзистирующее», причем теперь «экзистенция» предстает как «основание», а преж­няя экзистенция понимается как «экзистирующее»; на са­мом деле это наименование оказывается довольно точ­ным, потому что выражает степень осуществления и ранг того, кто осуществляет, самообеспечение как действование и волю);

3) каким образом это различение усваивает Кьеркегор, сужая понятие экзистенции до понятия христианского умонастроения в бытии христианином; причем не следует говорить, что не-экзистирующее есть не-действительное, ибо если только человек предстает как экзистирующее, то­гда Бог оказывается просто действительным и действительностью.

**Глава десятая**

**ПАМЯТУЮЩЕЕ ВХОЖДЕНИЕ В МЕТАФИЗИКУ (1941)**

Памятующее вхождение в историю бытия мыслит исто­рию как всякий раз далекое прибытие разрешения сущно­сти истины, в каковой сущности само бытие изначально себя совершает. Такое памятующее вхождение помогает памятующему мышлению об истине бытия тем, что позво­ляет помыслить, в какой мере сущность истины одновре­менно является истиной сущности. Бытие и истина при­надлежат друг другу, равно как, переплетаясь друг с другом, они принадлежат потаенному вплетению в начало, чье проясняющее себя начинание остается грядущим.

Изначальное событийно предшествует всему грядущему и поэтому предстоит по отношению к историческому чело­веку, хотя и в скрытом виде, как чистое наступление. Оно никогда не проходит, никогда не становится чем-то про­шедшим. Поэтому мы никогда не обнаруживаем это изна­чальное в историческом возвратном обращении к прошед­шему, но обнаруживаем его только в мыслящем воспоми­нании, которое прежде всего думает о бытийствующем бытии (об избытствующем) и о посланной истине бытия. Временами для того, чтобы воспитать в себе чуткое бдение, требуемое для *на*-*стоятельного* мышления истории бытия, памятующее вхождение в историю оказывается единственно возможной тропой, способной привести в изначальное.

Памятующее вхождение в метафизику как необходимую эпоху в истории бытия дает возможность подумать о том, что (и как именно) бытие в том или ином случае определя­ет истину сущего, о том, что (и каким образом) бытие из этого определения раскрывает проекционное поле для разъяснения сущего, подумать о том, что (и как именно) такое о-пределение (Bestimmung) полагает смысловые ориентировочные пределы для настройки мышления на притязание бытия и из этой настройки понуждает того или иного мыслителя к сказыванию бытия.

Бытийно-историческое памятующее вхождение в мета­физику есть тот призыв, который неповторимым образом настойчиво зовет человека подумать о его отношении к бытию и найти в себе мужество дать ответ на притязание бытия, ответ, в котором или утверждается достоинство бы­тия, или проявляется довольство одним только сущим. Памятующее вхождение в историю бытия призывает истори­ческое человечество к постижению того факта, что до на­ступления всякой зависимости человека от различных властей и сил, обеспечений и поручений *сущность человека уже вобрана в истину бытия*. Долгое время человек остает­ся как бы выпущенным из своей сущности, а именно впущенным в *мятеж* сюда-*поставления* в просвете бытия в смысле безусловного опредмечивания. Бытие позволяет возникать тем или иным силам, а потом вместе с их немо­щами погружает их в лишенное сущности.

Памятующее вхождение в историю бытия постоянно призывает *сущность* человека (а не какого-то обособлен­ного, отдельного человека, который уже успел обустроить свое жилище) к бытию, чтобы тем самым это бытие могло возвыситься в проясненности своего собственного досто­инства и обрести в сущем родину, оберегаемую человеком. Только из сущности человека, то есть из того, каким обра­зом человек отвечает на притязание бытия, может проси­ять отражение достоинства этого бытия. К той поре, когда бытие переусвоивает (übereignet) изначальность в открытое и дает познать и сохранить благородство своей свободы к себе самому, а затем и свою независимость, оно испытывает потребность в отражении проблеска своей сущности в истине.

Эта потребность не знает той тревоги, которая свойст­венна недостатку, она предстает как в-себе-упокоение того богатства, которое свойственно простому, каковое в каче­стве начала предоставляет свою решимость завершению, в котором оно идет навстречу себе самому как предоставляющему и таким образом еще раз в своем собственном на­чинании дает себе возможность усвоить чистую невзыскуемость, которая сама есть отблеск изначального, совершаю­щегося как своение истины.

Иногда бытие нуждается в человеке, но тем не менее оно никогда не зависит от сущего человечества. Хотя человече­ство в своем историческом качестве, зная сущее как тако­вое и храня его, находится в определенном отношении к бытию, не всегда призыв человека к самому бытию пре­подносится бытием как залог того, что человечество может сделать поистине своим должную меру своего участия в своении истины бытия. В такую пору на притязание бытия временами возникает попытка ответа, когда человечество должно жертвовать теми одиночками, которые отозвались на это притязание, которые путем погружающегося воспо­минания входят в бытие и потому мыслят его историю в ракурсе избытствующего.

Памятующее погружение не сообщает о каких-то про­шлых мнениях и представлениях о бытии, равно как не прослеживает путей их влияния и не рассказывает о каких-то точках зрения в истории понятий. Ему неведомы про­гресс и регресс в динамике развития тех проблем, которые должны составить историю проблемы как таковую.

Так как люди знают и хотят знать историю (Geschichte) только в горизонте исторической науки (Historie), исследуя и выявляя прошлое ради получения пользы в настоящем, памятующее погружение в историю бытия становится по­хожим на простую историю понятий, которая к тому же от­личается односторонностью и зияет пробелами.

Однако когда памятующее вхождение в историю бытия называет имена мыслителей и следует их мысли, тогда та­кое мышление становится для данного вхождения вни­мающим ответом, сообразующимся с притязанием бытия, причем сообразующимся как призвание, определяемое го­лосом этого притязания. Мышление мыслителей — это не какой-то процесс, совершающийся в их «головах», и не по­рождение этих самых голов. Можно во всякое время рас­сматривать это мышление исторически в соответствии с историографически выбранными ракурсами и ссылаться на правильность такого рассмотрения, но при таком под­ходе данное мышление не совершается как мышление бы­тия. Памятующее вхождение в историю бытия сообразует­ся с безмолвным голосом этого бытия и настраивается на него. Мыслители оцениваются не по тем достижениям, ко­торые способствуют прогрессу в познании.

Каждый мыслитель выходит за внутреннюю границу другого мыслителя, но такой выход вовсе не означает, что он что-то знает лучше, так как сам этот выход заключается только в том, чтобы удерживать этого мыслителя в непо­средственном притязании бытия и таким образом оста­ваться в его сфере. Последняя, в свою очередь, выражается в том, что мыслитель никогда сам не может высказать то, что ему глубочайшим образом присуще. Оно должно оста­ваться невысказанным, потому что выразимое получает свое определение из невыразимого. В то же время то глубо­ко свое, которое есть у мыслителя, не является его собст­венностью, но остается собственностью бытия, чей *бросок* (Zuwarf) мышление улавливает в свои *наброски* (Entwürfe), которые, однако, в своем уловлении этого брошенного им лишь ограничивает его.

Историчность мыслителя (то, каким образом бытие взы­вает к нему в отношении истории бытия и как он отвечает на этот призыв) никогда не измеряется тем, какую роль с точки зрения исторической науки играли его мнения, ко­торые в его эпоху, становясь расхожими, неизбежно под­вергались превратному истолкованию. Историчность мыслителя, которая, собственно, имеет в виду не его, а бытие, определяется его изначальной верностью своей внутрен­ней границе. *Не* знать ее — и не знать благодаря близости невысказанного невыразимого — есть сокровенный дар бытия тем немногим, кто призывается на тропу мысли. Что касается исторического просчитывания, то оно усматрива­ет внутреннюю границу мыслителя в том, что не было ему открыто и предстало как чуждое, но что впоследствии иными мыслителями, уже после него и порой лишь благо­даря его посредничеству, было воспринято как истина.

Здесь, однако, речь идет не о психологии философов, а только об истории бытия. Тот факт, что бытие определяет истину сущего и через то или иное бытийствующее истины, настраивает мышление на неповторимость сказывания бытия, тот факт, что бытие во всем этом изначально и непрестанно совершает истину самого себя и что это есть то событие, в котором бытие подлинное бытийствует, ни­когда нельзя обосновать в ракурсе сущего. Бытие ускольза­ет от всякого объяснения. В своей истории бытие позволя­ет признать себя лишь в том признании, которое исконно­му достоинству бытия вверяет одно лишь повиновение человека в отношении к этому бытию, дабы таким образом человек в осознании совершающегося хранил неотступное настояние в своем охранении бытия.

Что происходит в истории бытия? Мы можем не зада­вать такого вопроса, потому что тогда речь шла бы о каком-то событии и каком-то происходящем наряду с другими. Однако само происходящее и есть единственное событие. Есть одно только бытие. Что же в таком случае происхо­дит? Ничего не происходит, если мы охотимся за чем-то совершающимся в событии. Ничего не происходит, своение у-своивает. Начало — разрешая просвет — совершает расставание в себе самом. Начало, совершающее это своение, есть достоинство как сама истина, высящаяся в своем уходе. Достоинство есть благородство, которое совершает своение, не испытывая потребности в действовании. Бла­городство достойного своения начала есть единственное освобождение как своение свободы, в рас-крытии *есть* от сокрытия, и это так, потому что здесь говорит о себе собственность без-донности.

История бытия, которая есть само бытие, набрасывает сумрак на якобы единственную прозрачную достоверность завершенного метафизического знания. Однако метафи­зика есть история бытия как προ-движение из начала, ка­ковое продвижение превращает возврат в нужду и памя­тующее вхождение в начало — в преисполненную этой ну­жды необходимость. Та история бытия, которая известна как метафизика, имеет свою сущность в том, что продви­жение совершает свое своение из начала. В этом продвижении бытие отпускает себя в сущесть и не дает просвета начинания начала. Сущесть, начинающаяся как ίδέα, открывает преимущество сущего в том, что касается запечатления сущностного лица истины, чья сущность сама при­надлежит бытию. Отпуская себя в сущесть и уводя свое достоинство в саму сокровенную сокрытость, бытие как бы наделяет сущее видимостью бытия.

Поскольку в пределах сущего человек занимает непо­вторимую позицию, так как знает сущее *как* сущее и, зная его, устанавливает к нему определенное отношение (не будучи, однако, в силах постичь, то есть сохранить основу та­кой позиции), в историю бытия, которая зовется метафи­зикой, человек вторгается для всяческого господства в сфере себе самому предоставленного сущего.

Сущее есть действительное. Действительность спасает свою сущность в действовании, которое в полагающей меру действенности достигает знающей воли как своей собственной сущности. Действительность перемещает свою сущность в многообразие воли. Воля же действенно достигает самой себя в исключительности своего себялю­бия как воля к власти. Однако в сущности власти скрыва­ется предельное отпущение бытия в сущесть, в силу чего последняя превращается в соделываемость. Ее отличи­тельная черта — приоритет осуществления всего заплани­рованного и поддающегося планированию в сфере про­считываемого действительного. Первенство действитель­ного как единственного сущего по отношению к бытию безусловно. Бытие появляется только для того, чтобы каж­дый раз быть с презрением отвергнутым. И причина этого презрения — его, бытия, «абстрактность».

Первенство, отдаваемое действительному, способствует забвению бытия. В результате этого первенства затумани­вается и сущностное отношение к бытию, которое надо ис­кать в правильно мыслящем мышлении. Заявляя свои пра­ва в сущем, человек начинает играть роль сущего, полагаю­щего меру. В качестве необходимого отношения к сущему достаточным становится познание, которое в соответствии с сущностным обликом сущего в смысле планово обеспе­ченного действительного должно заявлять о себе в опред­мечивании и таким образом становиться вычислением. Признаком уничижения мышления является возведение логистики в ранг истинной логики. Логистика представля­ет собой калькуляционную упорядоченность безусловного неведения о сущем мышления, если допустить, что мыш­ление, существенно осмысленное, представляет собой то проецирующее знание, которое в сохранении сущности истины восходит из бытия.

То оставление, в котором бытие разрешается в предель­ную не-сущность сущести (в «соделываемость»), в сокры­том есть самоудержание изначальной сущности своения в еще не начавшемся, еще не вошедшем в свою бездну нача­ле. Продвижение бытия в сущесть есть та — названная «ме­тафизикой» — история бытия, которая в своем начинании остается так же удаленной от начала, как и в своем завер­шении. Поэтому и сама метафизика, то есть то мышление бытия, которое должно было назвать себя «философией», никогда не может поместить историю самого бытия, то есть начало, в свет ее сущности. Продвижение бытия в су­щесть одновременно представляет собой изначальный от­каз от сущностного обоснования истины бытия и предос­тавление сущему первенства в сущностном запечатлении структуры бытия.

Продвижение из начала не совершает оставления этого начала, так как в противном случае сущесть не была мы модусом бытия. Кроме того, это продвижение ничего не может против отказа от начала, в каковом отказе изначаль­ное скрывает себя вплоть до оскудения. Однако в этом продвижении (без того, однако, чтобы оно намеренно вхо­дило в свою обоснованную структуру) различение бытия и сущего вступает в смутную истину (открытость) бытия. В то же время различение бытия и сущего тотчас укрывается в форму такого различения, которое одно соответствует начинанию метафизики, потому что ее структура опреде­ляется в контексте сущего и в ракурсе различения сущего и бытия.

Сущее есть. Его бытие содержит истину о том, что оно есть. Сущее *есть*, и это наделяет его преимуществом бес­спорного, из которого возникает вопрос о том, *что* же есть это сущее. Таким образом, *что*-бытие (сущность) предста­ет как бытие, вопрос к которому обращен со стороны сущего. Из этого становится ясно, что само бытие поддается определению только в форме сущести, чтобы через такую определенность принести сущее как таковое в сущность. Тогда от *что*-бытия (ίδέα) начинает недвусмысленно отли­чаться что-*бытие* (существование). Однако различение, которое в метафизике хорошо известно под именем разли­чия между essentia и existentia, но которое становится едва заметным в ее собственных метаморфозах, само ищет ос­нову в необоснованном и в то же время скрытом изначаль­ном и подлинном различении бытия и сущего.

Однако это изначальное различение не есть акт, кото­рый как бы сверху обрушивается на предлежащую ему неразличенность бытия и сущего и вторгается в эту неразличенность: различение есть изначально бытийствующее са­мого бытия, чье начинание есть событийное своение. Совершая обратное движение от различения между essentia и existentia, которое определяет всю метафизику и является значимым для определения сущностной структуры existentia, никогда нельзя достичь исконного различения. Напротив, само метафизическое различение, то есть то различение, которое определяет и структурирует всю мета­физику, необходимо постигать в его начале, дабы тем са­мым метафизика как событие истории бытия обрела харак­тер решения и утратила видимость учения и мнения, то есть видимость чего-то сотворенного человеком.

История бытия — это не история человека и человечест­ва, равно как не история человеческого отношения к суще­му и к бытию. История бытия есть само бытие и только оно. Однако поскольку бытие, обосновывая свою истину в сущем, обращается к человеческому существу, человек ос­тается вовлеченным в историю бытия, но всякий раз лишь в соответствии с тем, как он сам воспринимает свою сущ­ность из отношения бытия к нему и в ракурсе этого отно­шения: принимает или утрачивает, обходит стороной или оставляет, исследует или расточает.

Тот факт, что человек принадлежит истории бытия толь­ко в горизонте своей сущности, определенной обращен­ным к нему призывом бытия, а не в ракурсе его наличия в сфере сущего, а также его действий и свершений в этом сущем, означает своеобразное ограничение. Оно может про­являться как некая мета всякий раз, когда само бытие дает знать, что на самом деле совершается, когда человек отва­живается принять свою сущность, которая в результате первенства сущего погружена в забвение.

В истории бытия это свояющее свершение раскрывается человечеству прежде всего как изменение сущности исти­ны. Учитывая это, можно подумать, что определение сущ­ности бытия зависит от господства того или иного понятия истины, которое обусловливает способ человеческого представления и, таким образом, направляет мышление бытия. Однако возможности тех или иных *понятий* истины уже очерчены видом этой *сущности* и ее властвованием. Просвет сам является основной чертой бытия, а не только его следствием.

Памятующее вхождение в историю бытия есть предвос­хищающий уход мысли в начало, совершаемый в качестве своения самим бытием. Своение дает срок, из которого ис­тория берет ручательство времени. Однако этот срок, к ко­торому бытие предает себя в открытое (Offene), никогда нельзя определить из исторически просчитанного времени и с помощью его вех. Предоставленный срок открывается только тому памятующему раздумью, которое уже способ­но предощутить историю бытия, даже если тому посчастливилось предстать лишь в форме крайней нужды, без­молвно и бесследно потрясающей все истинное и действи­тельное.

**ПОСЛЕСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА**

Приобретая этот двухтомник, читатель, наверное, нима­ло не сомневался в том, что ему придется иметь дело с «обычным хайдеггеровским языком» — так в свое время Семен Франк, высоко оценивая хайдеггеровские «Holzwege», сказал о манере философского письма Хайдеггера: письма, как известно, довольно своеобычного, пре­исполненного неологизмов и замысловатых дефисных словосочетаний, стремящихся по мере своих лексических возможностей — и, с точки зрения автора, далеко не всегда адекватно — выразить не менее замысловатую авторскую мысль. Франк, правда, тут же добавил, что «француз, не те­ряя глубины, сказал бы то же самое проще и понятнее», но спорить о том, какой язык, немецкий или французский, «проще и понятнее» в делах философских, мы не будем, а лучше — применительно к одному только немецкому, но немецкому Хайдеггера — отметим несколько интересных моментов перевода, прекрасно, впрочем, понимая, что бо­лее или менее обстоятельный разбор хайдеггеровской фи­лософской терминологии, содержащейся в этой его рабо­те, потребовал бы написания не одной пространной ста­тьи.

Итак, прежде всего обратимся к глаголу leiben. Он обра­зован он существительного Leib (тело, живот, утроба, стан). Хайдеггер проводит различие между «телом» как чем-то предметным, пред-лежащим и, по большей части, неодушевленным (Körper) и «телом» живого существа, ко­торое, так сказать, «проживает» это тело изнутри (Leib). «Телесное состояние (Leibzustand) животного и даже человека есть нечто существенно отличное от состояния како­го-либо „тела" (Körper), например, камня. Каждое живое тело (Leib) есть также просто тело физическое (Körper), но не всякое физическое тело есть тело живое (Leib)». Во вто­ром случае «тело» сущностно принадлежит нашей самости, в известном смысле оно и есть мы сами. Здесь можно вспомнить о «феноменальном теле» Мерло-Понти и «соб­ственно теле» Г. Марселя как экзистенциальной опоре все­го сущего и сфере неразрывной дорефлексивной связи че­ловека с миром. Мы переводим глагол leiben как «плотствовать», т.е. жить «в теле», «телом» (без каких-либо смысловых связей с религиозным «жить плотски» (т.е. не духовно). Хайдеггер пишет: «Где остается физиологиче­ское, телесно наличествующее? В конце концов мы не мо­жем проводить такое разделение, как если бы на нижнем ярусе обитало телесное, а на верхнем — чувство. Чувство как само-чувствие (Sichfühlen) как раз и есть то, как мы плотствуем (leiblich sind); плотствовать же (leiben), не зна­чит иметь плоть как некую колоду, повешенную на душу: в само-чувствии плоть изначально включена в нашу са­мость, причем так, что она проникает нас самих. Мы «име­ем» плоть не так, как имеем нож, который носим в кармане; плоть — не какое-то физическое тело, которое только сопутствует нам и которое мы при этом, вполне явственно или не очень, определяем как наличное. Мы не просто «имеем» плоть, мы «плотствуем». В сущность этого бытия входит чувство как себя-чувствование, само-чувствие. Чувство изначально осуществляет удерживающуую вовлеченность (Einbezug) плоти в наше существование. Однако так как чувство как само-чувствие равносущностно обла­данию чувством для сущего в его целом, в каждом телесном состоянии соприсутствует то, каким образом мы притяза­ем или не притязаем на вещи вокруг нас и людей, живущих с нами». Остается добавить, что сам немецкий язык «спо­собствует» адекватному пониманию хайдеггеровского leiben, поскольку этот глагол живо перекликается с глаго­лом leben (жить) и как бы вбирает в себя все смысловое содержание последнего или создает некое единое смысловое поле. Недаром Хайдеггер несколько раз употребляет фразу «wir leben und leiben» («мы живем и плотствуем»). Ясно, что в русском переводе эта перекличка безнадежно утрачива­ется.

По-своему интересно существительное Ausbleiben. Бук­вально это означает «неявку», «отсутствие», «ненаступле­ние», однако у Хайдеггера речь идет о том, что новоевро­пейская метафизика, по существу, не мыслит бытие, а со­средоточивается всецело на сущем. Правда, само сущее не самодостаточно, оно зиждется на бытии, не замечая этого, зиждется на том бытии, которое отсутствует в метафизике или, точнее говоря, оставаясь непомысленным, постоянно как бы изгоняется из нее. Стремясь подчеркнуть, что в дан­ном случае речь идет о метафизическом «пренебрежении» бытием, мы переводим Ausbleiben не как отсутствие, а как из-бытие (бытия) (ср. фразу «неизбывная радость»). На наш взгляд, правильность такого перевода подтверждается и однокоренным глаголом verbleiben (пре-бывать), а также существительным Bleibe (пристанище, ночлег, жилище). То есть в данном случае мы хотим подчеркнуть, что бытие, будучи, с точки зрения Хайдеггера, изгнанным из метафи­зики, как бы лишилось своего «жилища», «пристанища» (aus — из; bleiben — оставаться, пре-бывать). Хайдеггер: «Само бытие остается непомысленным в метафизике как таковой. Теперь это означает: само бытие избывается, в ка­ковом избытии (Ausbleiben) оно и бытийствует».

Третий момент перевода по смыслу связан с предыду­щим, и здесь мы имеем дело с двумя терминами: Not и Notlosigkeit. Not — «необходимость», «потребность», «надобность», «нужда». Мы выбираем последнее, поскольку в тексте речь идет о своего рода «бедственном положении» подлинного бытия, как бы изгнанного сущностью. Хайдег­гер пишет, что «в избытии бытия, которое через упущение истины бытия остается в истории метафизики скрытым, сокрыта нужда». Однако такая метафизическая картина усугубляется тем, что эта нужда даже не ощущается, мета­физически не переживается, и здесь мы имеем дело с дру­гим термином — Notlosigkeit (безнуждность, то есть якобы свобода от упомянутой нужды). Чтобы пояснить суть этого хайдеггеровского неологизма и наш вариант перевода, приведем относительно пространный отрывок из второго тома: «В несокрытости (Unverborgenheit) сущего как тако­вого, которое как история метафизики определяет основ­ное свершение, нужда бытия проявляет себя. Сущее есть и создает видимость, что бытие лишено нужды.

Однако эта безнуждность (Notlosigkeit), утверждающая себя как господство метафизики, доводит бытие до предела его нужды. Нужда остается не только вынуждающим (Nötigende) в смысле непрестанного притязания, которое домогается пристанища, нуждаясь в нем как в несокрыто­сти при-бытия, то есть позволяя ему бытийствовать как ис­тине бытия. В избытии своей несокрытости неотступное его нужды заходит так далеко, что пристанище бытия, то есть сущность человека, упускается, человеку начинает грозить уничтожение его сущности и само бытие подверга­ется опасности в своем искании пристанища. Слишком да­леко зайдя в своем избытии, бытие подвергает себя той опасности, что нужда, каковая бытийствует, вынуждая, ис­торически никогда не становится для человека той нуждой, какой она является. В предельном случае нужда бытия ста­новится нуждой безнуждности. Засилье таким образом скрываемой безнуждности бытия, которое в своей истине остается двояко вынуждающей нуждой неотступного жела­ния обрести пристанище, есть не что иное, как безусловное господство полностью раскрытой не-сущности в сущности нигилизма. Безнуждность как скрытая предельная нужда бытия господствует как раз в эпоху помрачения сущего и всеобщей смуты, насилия над всем человеческим и его от­чаяния, потрясения воли и ее немощи. Мир погружен в без­граничное страдание и преисполнен безмерной боли, но нигде не говорится о том, что он исполнен нужды. В основе своей истории он *безнужден* (notlos), однако бытийно-исторически в этом проявляется его высшая и одновременно самая скрытая нужда, так как это нужда самого бытия».

Наконец, четвертый и последний момент нашего после­словия. Проводя онтологическое различие между бытием и сущим, Хайдеггер употребляет два термина: Bezug (при­менительно к бытию) и Verhältnis (применительно к суще­му). Оба слова почти синонимичны, по крайней мере, в словарях оба они переводятся как «отношение». В первом случае Хайдеггер имеет в виду отношение человека к бы­тию, которое, независимо от того, осознает это человек или нет, является более исконным и позволяет ему устанавливать свое отношение к сущему. Во втором случае речь идет об отношении человека собственно к сущему как та­ковому, в средоточии которого он находится. Имея в виду, что первая связь более исконна (хотя самим человеком она может искажаться и почти прерываться), мы переводим термин Bezug как «отнесенность», поскольку, на наш взгляд, в таком переводе чувствуется нечто уже свершив­шееся как бы помимо человека: он изначально в своем су­ществовании уже отнесен к бытию, что и дает ему возмож­ность стать «пристанищем» (Unterkunft) для бытия, кото­рое само как бы взыскует человека, чтобы сохранить себя в пору торжества неподлинного сущего. Одно из значений префикса «be-» — «всесторонний охват предмета действи­ем» (beziehen — обтягивать, покрывать), и потому нам ка­жется, что Be-zug как исконная «отнесенность» более или менее адекватно отражает сокровенную связь человека с бытием: он потаенно захвачен этой отнесенностью к бы­тию, хотя, согласно Хайдеггеру, неосмысление или, точнее говоря, «непроживание» этой отнесенности грозит ему сущностной смертью. С другой стороны, Verhältnis мы пе­реводим именно как «отношение» (человека к сущему), причем надо признать, что в самом немецком префикс «ver-», выражающий идею постепенного угасания или не­удачного результата действия, более адекватно выражает мысль об отношении неподлинном: том отношении к су­щему, которое может меняться, произвольно трактоваться и осмысляться в контексте торжествующей новоевропей­ской самодостоверности и непреложности всякого челове­ческого начинания. Хайдеггер пишет: ««Метафизика гово­рит о сущем как таковом в его целом, то есть о *бытии* суще­го и, следовательно, в ней господствует отнесенность человека к *бытию* сущего. Тем не менее остается нераскры­тым вопрос о том, как человек относится к самому *бытию* сущего, а не только к *сущему*, тому или иному. Ошибочно считают, что отношению к «бытию» уже достаточно опре­делено через прояснение отношения человека к сущему».

Перечень интересных моментов можно было бы сущест­венно расширить (например, Ankunft как «при-бытие» бы­тия, Ereignis как «событие», в котором, однако, слышится eigen («собственный»), то есть в таком случае не столько «событие» сколько «своебытие», Inständigkeit как настой­чивое (настоятельное) «на-стояние» или «в-стояние» в сре­доточии сущего в упорном ожидании истины и т. д.), но, наверное, рамки обычного послесловия не позволяют это­го сделать, и в заключение мы просто приведем перечень основных терминов и знаковых слов, встречающихся в данной работе, надеясь, что это в какой-то мере послужит дальнейшему развитию русской «хайдеггерианы».

*Andenken* — памятующее мышление (т. е. как бы припоми­нающее некогда бывшее подлинное усмотрение бытия).

*Andersartige* — своеобычное (в смысле глубинного метафизи­ческого своеобразия Ницше как завершителя новоевро­пейской метафизики в противоположность расхожему, «биологическому» истолкованию его философии).

*Anderswerden* — иностановление (т. е. становление иным, на­пример, в процессе возрастания воли к власти, когда она выходит за пределы ею же упроченного: Festgemachte).

*Angezogenwerden* — привлеченность (например, привлеченность к возрастанию власти через ее же глубинную потен­цию возрастания).

*An-sich-Seiende* — в-себе-сущее.

*Ausblick* — вы-сматривание, вы-зревание, вы-глядывание, «вы-гляд» (т.е. перспективная природа какого-либо власт­ного образования, своего рода «поиск» устремленности на что-либо. Здесь же, с несколько иными смысловыми обер­тонами: Durchblick — про-зревание, про-сматривание; Durchblicksbahn — ракурс; Umblick — обо-зревание, о-сматривание; Vorblick — за-глядывание или пред-взгляды­вание).

*Anwesen* — присутствование (понимаемое как приход, прибы­тие сущего в несокрытость, как бы непрестанное прибывание этой сущности в ее динамике).

*Anwesenheit* — присутствие (в более статичном смысле по сравнению с динамизмом Anwesen).

*Anwesende* — присутствующее.

*Aufleuchten* — восхождение в свете (как проявление сущего в целом, т.е. подлинного бытия; «сущее в целом постигается в начале и восхождении своего присутствия в свете; начало сияния солнца мы называем его восходом, и в соответствии с этим как восхождение мы постигаем и появление присут­ствующего»).

*Ausdichten* — из-мышление, из-мысливание — в смысловой связи с dichten (в понимании Ницше — свойство разума «огрублять» все многообразие сущего до «удобной просто­ты», помогающей этим сущим овладеть; разум «измышля­ет» простую схему сущего, которую и налагает на «хаос» ради сугубо практических целей; Хайдеггер проводит па­раллель между этой ницшевской «измышляющей» сущно­стью разума и «категориями» Канта, его «трансценденталь­ной силой воображения», а также «эйдосом» Платона, под­черкивая, что «ценностный» подход Ницше все равно остается метафизическим по своей сути).

*Ausmachen* — отлаженность.

*Außerhalbstehen* — вне-стояние (т. е. неосознание онтологиче­ского различия между сущим и бытием, характерное как для человека, так и для всей новоевропейской метафизики; неосознание своей отнесенности к бытию при ярко выра­женном «производственном» отношении к сущему).

*Bedeuten* — означение.

*Befragen* — опрашивание (в смысле определения приблизи­тельных пределов того проекционного смыслового поля, в котором предполагается возможным установить отноше­ние к бытийственности сущего, к его сущести: Seiendheit).

*Begegnende* — встречающее (то, что в самобытном отношении человека к миру противостоит ему во всей своей полноте, т. е. по существу, даже не противо-стоит, а именно «встре­чается», в отличие от пред-лежащего (Vor-liegende) в пред­метном смысле, которое становится таковым после того как в процессе «классических» метафизических субъектно-объектных отношений претерпевает опредмечивание (Ver­gegenständlichung)).

*Beibringen* — сопринесение (т. е. привнесение в мир тех ценно­стей («справедливость», «разум» «Бог» и пр.), которые он­тологически, с точки зрения «нигилистически» настроен­ного Ницше, никак в этом мире не наличествуют; здесь уместно вспомнить другой термин — Vermenschlichung, «очеловечение» мира в противоположность его «расчелове­чению», Entmenschlichung).

*Bei-sich-selbst-sein* — у-себя-самого-бытие.

*Beistellen* — сополагание.

*Bemächtigung* — овладение (овладение хаосом, осуществляю­щееся на основе нового ценностного полагания).

*Beschaffensein* — качествование.

*Bestandsicherung*— обеспечение постоянства (в смысле прида­ния упроченности уже достигнутому властному образова­нию).

*Beständigung* — опостоянивание (более онтологический тер­мин по сравнению с предыдущим: Хайдеггер часто упот­ребляет его в своем анализе соотношения ницшевских «воли к власти» и «вечного возвращения того же самого»; опостоянивание — это, так сказать, запечатление бытия в становлении и, в какой-то мере, единение сущности и существования; в этом смысле для Хайдеггера принципиаль­но важной оказывается следующая фраза Ницше: «*Впеча­тать* в становление черты бытия — вот в чем *высшая воля к власти*»).

*Bezug* — отнесенность (человека к бытию в отличие от его от­ношения к сущему).

*Dafürhalten* — за-то-почитание (т.е. применительно к «очело­вечению» мира «почитание-за-истинное»).

*Daraufausgehen* — исхождение-на.

*Denkerische Wissen* — подлинно осмысляющее знание.

*Differenz-Bewußtheit* — сознаваемость различия (между волением как таковым и наслаждением, которое возникает при достижении волимого).

*Durchdenken* — промысливание.

*Durchscheinen* — проблеск (момент преображения упрочив­шейся реальности как уже утвердившейся в истине и пото­му рискующей в ней закоснеть, и стало быть, ради сохранения своей творческой подлинности, требующей того про­рыва, который создается искусством, хотя оно как таковое не столько «истина», сколько «заблуждение», но «заблуж­дение», способствующее «возрастанию жизни»; этот тер­мин относится к пятому положению Ницше об искусстве, в котором говорится, что «искусство ценнее, чем истина»).

*Einerlei* — однообразное.

*Einbezug* — вовлеченность (плоти в наше существование, т.е. наша жизнь (Leben) как своего рода «плотствование» (leiben; Leib — тело, плоть)).

*Ein-bildung* — во-ображение (т. е. вбирание в себя всей полно­ты эмпирического опыта с целью создания преобразован­ной картины, нечто сходное с кантовской трансценден­тальной силой воображения).

*Endgeschichtliche* — конечно-историчное.

*Eingleichung* — вравнивание (т.е. придание человеку творче­ской соразмерности окружающему его хаосу, но не уподоб­ление ему (Angleichung).

*Einweisung* — всылание (человеческой жизни в окружающей ее хаос; как и предыдущий, данный термин отражает не одно лишь фиксирование хаоса, совершающееся в позна­нии, и не одно только преображение его, совершающееся в искусстве, но то и другое вместе; речь идет об упрочиваю­щем преображении, осуществляющемся по принципу из­мышляющего творческого повеления, совершающегося в определенной перспективе и горизонте).

*Ent-scheiden* — раз-решать (как принимать решение).

*Ent-schlossenheit* — раз-решимость (как стремление воли не за­мыкаться в своих состояниях, но самым широким образом вводить себя в сущее, чтобы удержать его в сфере своего действия).

*Entselbstung* — утрата самости.

*Endstellung* — завершающая фаза (в развитии метафизики).

*Entgegendenken* — мышление-навстречу (навстречу бытию как ответ на его призыв помыслить его в его подлинности).

*Entmenschlichung* — расчеловечение (т.е. лишение сущего всех человеческих черт; противоположность очеловечению — Vermenschlichung).

*Entwerfen* — проецирование.

*Entwurf* — проект, проекция (нередко: сущего на бытие).

*Entwurfsbereich* — проекционное поле (как сфера возможного проецирования человеческого сущего на вопрошаемое бы­тие).

*Entzug* — изнесение (т.е. уход бытия из сферы сущего. Хайдеггер: «Само бытие ускользает, из-носится, но в качестве это­го из-несения (Entzug) оно как раз представляет собой ту отнесенность (Bezug), которая притязает на сущность че­ловека как на при-станище для его (бытия) при-бытия»).

*Erblicken* — усмотрение (сверхчувственное, умозрительное уловление вещи в ее сущности, «идее»).

*Erinnerung* — памятущее вхождение (в метафизику).

*Ermächtigung* — уполномочение (власти к сверхвластвованию, надвластвованию над собой как сущность воли к власти).

*Erscheinenlassen* — допущение возможности проявления.

*Erwirken* — действенное достижение.

*Fortlaufen* — убегание.

*Fragen* — вопрошание.

*Fraglose* — безвопросное.

*Für-fest-und-sicher-nehmen* — принятие-за-прочное-и-надежное.

*Für-seiend-Nehmen* — принятие-за-сущее.

*Für-wahr-Halten* — почитание-за-истинное, удержание-в-качестве-истинного.

*Gerade-noch-bestehen* — устояние (творчество как устояние пе­ред высшим законом, как его укрощение и высшее торже­ство творца, художника от осознания того, что сумел усто­ять перед этой опасностью и овладел ею, т.е. творчество как некое воинствующее проявление воли к власти).

*Gefühlzustand* — состояние чувствования.

*Geschaffensein* — сотворенность, созданность.

*Geschichte* — история (как реальная история бытия в противо­положность Historie как историографической науке, сфере деятельности человеческого разума, в какой-то мере утра­тившего свои подлинно «исторические» корни. Хайдеггер: «История бытия — это не история человека и человечества, равно как не история человеческого отношения к сущему и к бытию. История бытия есть само бытие и только оно. Од­нако поскольку бытие, обосновывая свою истину в сущем, обращается к человеческому существу, человек остается во­влеченным в историю бытия, но всякий раз лишь в соот­ветствии с тем, как он сам воспринимает свою сущность из отношения бытия к нему и в ракурсе этого отношения: принимает или утрачивает, обходит стороной или оставля­ет, исследует или расточает»).

*Gesollte* — должное, долженствующее быть (как, например, «благо» Платона и прочие ценностные идеалы; с точки зре­ния Ницше сущее, то есть то, что *есть*, не может оцени­ваться в соответствии с тем, что *должно* быть или *может* быть); здесь же: *nicht*-*sein-Sollendes* — не долженствующее быть (т.е. обычное чувственное (Sinnliches), являющееся лишь отблеском сверхчувственного (Übersinnliches) и по­тому воспринимающееся как не-сущее).

*Gestalten* — оформление.

*Gewesenheit* — бывшесть (как начальный этап в развитии метафизики, который, однако, в глубинном метафизическом смысле не является «прошлым», но постоянно подспудно присутствует в осмыслении сущего и даже определяет его; ср. *Zukunftigkeit* — будущность. Хайдеггер: «Западноевро­пейская метафизика как целое завершившейся истории возвращает себя в бывшесть (Gewesenheit), то есть в окон­чательную будущность». Для такого возвращения необхо­димо «мышление-навстречу» (Entgegendenken) этой бывшести).

*Grundcharakter* — основная особенность, первочерта сущего в его целом (с точки зрения Ницше — воля к власти).

*Grundfrage* — основной вопрос (т.е. вопрос о самом бытии, в отличие от вопроса о сущем, который Хайдеггер называет «ведущим вопросом» (Leitfrage). Хайдеггер: «Основной во­прос (Grundfrage) как вопрос подлинно основополагаю­щий, как вопрос о сущности бытия, как таковой в истории философии не раскрыт, и Ницше тоже остается в русле ве­дущего вопроса (Leitfrage)».

*Grundstellung* — основополагающая метафизическая позиция (в данной работе Хайдеггера прежде всего речь идет об основополагающих метафизических позициях Протагора, Декарта и Ницше; данный термин надо понимать в контек­сте Leitfrage, т.е. ведущего метафизического вопроса — во­проса о сущем, но взятого в соотнесении с основным мета­физическим вопросом: вопросом о бытии — Grundfrage).

*Grundwesen* — первосущность.

*Habhaft*— обладаемое.

*Heraustreiben* — исторжение.

*Herrsein-Wollen* — воление-к-господству.

*Hervorbringen-können* — возможность порождения.

*Hinausgehen* — восхождение (сверхчеловека над прежним че­ловеком).

*Hinausgehobensein* — состояния извергнутости из себя.

*Hineingestalten* — в-формование.

*Horizonthafte* — горизонтообразующий, горизонтный.

*In-der-Macht-sein* — бытие-во-власти.

*Innestehen* — внутристояние (как сущность подлинного мыш­ления. Хайдеггер: «Экстатическое внутристояние (Inneste­hen) в открытом (Offene) местоположения бытия есть — как отношение к бытию (будь то к сущему как таковому, будь то к самому бытию) — сущность мышления»).

*In-sich-ständige-Wollen* — в-себе-постоянное-воление.

*In-sich-Stehen* — в-себе-стояние.

*Inständigkeit* — на-стояние, в-стояние (как упорное ожидание истины).

*Künstlersein* — бытие-в-качестве-художника (как одна из форм воли к власти, причем наиболее близкая и знакомая нам, коль скоро речь заходит об искусстве; это бытие характерно возможностью-порождения (Hervorbringen-können) чего-то, еще не имеющегося в сущем, и потому оно наиболее близко становлению).

*Leitentwurf* — ведущий проект.

*Lichtung* — просвет (в котором проступает подлинное бытие в момент соотнесения человека с ним в результате адекватно­го проецирования сущности человека на это бытие. Хайдег­гер: «Согласно „Бытию и времени" „смысл" означает про­екционное поле, а именно (в подлинном устремлении вопрошания и в соответствии с единственным вопросом о „смысле бытия") означает просвет (Lichtung) этого бытия, открывающийся и обосновывающийся в проецировании». Здесь же: Lichtungslose — бес-просветное (т.е. лишенное возможности такого проецирования, проекта, что, собст­венно, и отличает зашедшую в тупик метафизику. Хайдег­гер: «В результате устранения сущности истины в метафизи­ке всякая возможность такого проекта оказывается несо­стоятельной. Даже там, где вопрос о сущности истины *сущего* и отношении к нему предстает со всей решительностью, размышление над истиной бытия как более исконный вопрос о сущности истины совершенно не имеет места»).

*Macher* — созидатель, делатель (согласно Платону, художник, которому пред-послана «идея» и который со-образуется с нею, т.е. уже выступает как подражатель (Nach-macher); для Ницше же художественное творчество — проявление воли к власти, которая не сообразуется ни с чем, кроме жа­жды собственного возрастания).

*Machenschaft* — соделываемость (в смысле разрешения бытия в предельную не-сущесть сущести (Seiendheit), когда бытие окончательно подвергается забвению и на смену приходит лихорадочное утверждение технократических «проектов», «целей», «ракурсов» и «смыслов»). Сюда следует отнести и два других термина: Machsamkeit (деловитость, отличаю­щая эпоху завершения новоевропейской метафизики, ко­гда бытие прячется за «спланированным» сущим) и Mach­barkeit (соделываемая оборотистость, т.е. как бы готов­ность сущего принять любые формы, основанная на «безвопросной самоуверенности и самой непреложной достоверности», исповедуемой субъектом как предприим­чивым наследником и продолжателем картезианства и всей новоевропейской метафизики).

*Mächtigsein* — властительство (как властвующее бытие воли к власти).

*Mächtigkeit* — властность (как властное проявление властного бытия воли к власти).

*Maßstabsetzung* — мерополагание.

*Mehr-Wollen* — воление-большего (как глубинная природа воли к власти, ее сущностное «беспокойство», позволяющее ей подлинно оставаться собой).

*Mehr-sein-Wollen* — воление-быть-большим.

*Möglichsein* — бытие-возможным.

*Nichtahnen* — непредугадывание (как неосознание того, что исповедуемые «ценности» и «идеалы» являются утверждае­мыми волей к власти условиями существования ее самой).

*Nichtanderskönnen* — невозможность инаковости.

*Nichtdenken* — нераздумье (над сущностью ничто).

*Nicht-festgemachte* — неупроченное.

*Nichtfragen* — невопрошание.

*Nichtfragenkönnen* — неспособность вопрошать.

*Nicht-Herrsein* — не-самообладание (этим термином, как и не­которыми другими, лексически сходными с ним (см. ниже), Хайдеггер характеризует ницшевское понимание воли как аффекта: «Моя теория сводилась бы к тому, что *воля к власти* представляет собой первобытную форму аф­фекта, что все прочие аффекты есть лишь ее виды» («Der Wille zur Macht», n. 688) Хайдеггер подчеркивает, что само воление не может быть волимым. Мы никогда не можем решиться иметь волю, в том смысле, чтобы сначала обзавестись ею, так как такая решимость и есть само воление).

*Nichtverstelltsein* — неискаженное бытие.

*Nichtvorhandensein* — неналичность.

*Nichtwollen* — неволение (нежелание волить как сущностная смерть воли к власти, ибо даже воление-к-смерти, воление-к-ничто, будучи все-таки волением, сохраняет свою сущность и, следовательно, остается предпочтительным, несмотря на всю его деструктивность).

*Nichts-mehr-Wollen* — нежелание-ничего-больше (см. выше).

*Noch-nicht-Bewältigte* — еще-не-преодоленное.

*Nichtigkeit* — нетость; *nichtige* — нетствующее, ничтожествующее (как принадлежащее сущности бытия, причем не про­сто как некое ничто пустоты, а как властвующее «нет»).

*Nichtswerden* — уничтоживание (Хайдеггер: «Если Ничто есть такое ничтожество, если его попросту нет, то и сущее может никогда не погружаться в него, а всё (Ganze) может нико­гда в нем не растворяться; тогда процесса уничтоживания (Nichts-werden) просто не существует, а значит „ниги­лизм" — иллюзия»).

*Notlosigkeit* — безнуждность.

*Obensein* — над-бытие.

*Offene* — открытое.

*Offenhalten* — состояние открытости.

*Offenheit* — открытость.

*Ohnmacht*— безвластие.

*Präsenz* — наличествование (сущностно отличное от Anwesenheit, присуствия).

*Richtmaß* — мерило.

*Sachheit* — вещность вещи (*Sache* — вещь).

*Sagbarkeit* — сказываемость.

*Sagen* — сказывание.

*Schein* — видимость; *Anschein* — по-казание; *Aufschein* — вос­сияние (данные термины Хайдеггер употребляет в связи с анализом ницшевского соотношения истины и искусства: «То, что полагается в ракурсе преображающего открытия, имеет характер как видимости, так и сияния. Это слово (Schein) надо удерживать в его принципиальной двусмыс­ленности: в смысле сияния и света — солнце светит (scheint) — и в смысле кажимости-таковым — ночью куст на дороге кажется человеком, однако это только куст. В первом случае речь идет о вое-сиянии (Aufschein), во вто­ром — о по-казании (Anschein), однако так как даже преоб­ражающее в смысле вос-сияния в том или ином случае прочно связывает становящуюся полноту сущего с опреде­ленными возможностями и опостоянивает ее, это преобра­жающее одновременно остается кажимостью, которая не соответствует становящемуся»).

*Scheinbarkeit* — мнимость.

*Sehbahn* — перспектива.

*Seiendheit* — сущесть (то, что делает сущее сущим, т.е. бытие).

*Seingeschick* — посыл бытия.

*Seinsart* — способ бытия.

*Seinverlassenheit* — покинутость бытием (сущего).

*Selbigkeit* — самотождественность.

*Selbstand*— самостояние.

*Selbstgegebenheit* — самоданность.

*Selbstgesetzgebung* — самозаконодательство.

*Selbstgewißheit* — самодостоверность.

*Selbstherrlichkeit* — самовластие.

*Selbstheit* — самость.

*Selbstsein* — самобытие.

*Selbstwert* — самоценность.

*Sichbefinden* — самонахождение.

*Sichbewegen* — самодвижение.

*Sichentziehen* — самоудаление, ускользание бытия (из сферы сущего).

*Sicherscheinen* — самопроявление.

*Sichfestsetzen* — самоупрочение.

*Sich-halten* — себя-удержание.

*Sichfühlen* — себя-чувствование, само-чувствие (в смысле «плотствования» (leiben), целостного проживания и пере­живания самости, без деления на душу и тело, т.е. без платоновского деления на некий сверхчувственный и чувст­венный мир).

*Sichselbergehorchen* — повиновение-самому-себе (Хайдеггер: «По-настоящему повелевать — и это не следует отождеств­лять с простой отдачей приказов направо и налево — может только тот, кто не просто способен, но всегда готов сам принять повеление. Через эту готовность он сам ввел себя в круг внимающих повелению, ввел как того первого, чье по­виновение служит мерилом для других».

*Sich-selbst-vorfinden* — преднахождение-себя-самого (т.е. предварительное установление достоверности своего соб­ственного самосознания как условие достоверности всяко­го возможного бытия и всякой истины).

*Sichschaffendes* — самосозидающееся.

*Sich-selbst-Wissen* — самознание, знание о себе самом.

*Sich-selbst-Wollen* — воление-себя-самого.

*Sichtsamkeit* — зримость.

*Sichsparen* — самосбережение («Однако если допустить, что бытие само бережет самое себя в своем избытии, тогда ис­тория упущения этого избытия как раз является сохране­нием самобережения (Sichsparen) самого бытия»).

*Sichverbergen* — себя-утаивание.

*Sich-zeigen-Bringen* — самообнаружение.

*Sichvorstellen* — самопредставление.

*Sichzeigende* — себя-показывающее, себя-обнаруживающее (в соответствии со своим «эйдосом»).

*Sich-zum-Begriff-bringen* — приведение-себя-к-понятию.

*Sich-zu-sich-selbst-bringen* — принесение-себя-к-себе-самому.

*Sich-zu-Stellen* — себе-предоставление.

*Sich-Überholen* — себя-перерастание.

*Stärker-werden-Wollen* — воление-стать-сильнее.

Следующие термины раскрывают противоречивую природу воли к власти как превозмогания самой себя ради сохране­ния себя самой.

*Sich zur Macht ermächtigen* — овластлевать самое себя (т.е. ис­торгать из своей сущности нечто неравносущное нынеш­нему состоянию ради достижения новой ступени власти).

*Sichermächtigen* — самополномочие (само-бытное, не сопря­женное ни с какой ценностью, решение воли к власти пре­взойти самое себя и выйти на следующую ступень властительства (Mächtigsein) как своего бытия).

*Übermächtigung* — сверхвластвование (как сущностное стрем­ление воли к постоянному возрастанию над самой собой, над своим собственным властвованием). Здесь же — Sichübermächtigen — сверхвластвование над собой.

*Überhöhung*— возвышение.

*Über-sich-Herrsein* — вознесенность-над-собой.

*Über-sich-Hinaussein* — ис-ступление-из-себя (в каком-то смысле исконная воля как аффект целиком захватывает че­ловека, как, например, его захватывает гнев, когда можно сказать: он *вне* себя от гнева).

*Über-sich-hinaus-sein-im-Affekt* — вне-себя-бытие-в-аффекте.

*Über-sich-hinaus-Steigen* — над-собой-возвышение.

*Über-sich-hinaus* — за пределы себя самого.

*Über-sich-hinaus-Herrsein* — властвование-за-пределы-себя-самого.

*Über-sich-hinaus-Vermögen* — способность-возвыситься над-собой.

*Über-sich-hinaus-Wollen* — за-пределы-себя-воление.

*Über-sich-hinweg* — само-забвение.

*Über-uns-weg* — нас-превозмогание.

*Unberührtsein* — незатронутость (никаким просчитывающим соотнесением сущего и тем самым жизни и ее условий с во­лею к власти).

*Ungedachtbleiben* — пребывание непомысленным, непомысленное (Хайдеггер: «Причина в том, что метафизика остав­ляет непомысленным само бытие. Мысля сущее как тако­вое, она затрагивает своей мыслью бытие, но лишь для того, чтобы пренебречь им ради *сущего*, к которому она воз­вращается и у которого останавливается»).

*Unterkunft* — прибежище, пристанище (т.е. глубинная сущ­ность человека как «жилище», «вместилище» подлинного бытия).

*Unterkunft-Brauchende* — взыскующее-пристанища (бытие, «ищущее» человека, чтобы «прижиться» в нем. Хайдеггер: «Тот факт, что сущее существует так, как будто бытие не „есть" неотступное и взыскующее-пристанища (Unterkunft-Brauchende), как будто оно не „есть" нудящая нужда самой истины, говорит об упрочившемся господстве безнуждности в завершившейся метафизике»).

*Unterwegssein* — нахождение в пути.

*Unverborgenheit* — несокрытость.

*Unwesen* — не-сущность (основная особенность метафизиче­ского нигилизма, которая — при глубинном, не «публици­стическом» его истолковании — не утрачивает своей связи с «сущностью» развития новоевропейской метафизики и, таким образом, заключает в себе нечто положительное).

*Ursein* — прабытие, первобытие.

*Verbergung* — сокрытие.

*Verfassung* — строение, строй (структура сущего, т.е. с точки зрения Ницше: воля к власти и вечное возвращение).

*Verfestigung* — закоснение.

*Vergegenständlichung* — опредмечивание.

*Verhältnis* — отношение (человека к сущему, в отличие от его изначальной отнесенности к бытию, см. Bezug).

*Vermenschlichung* — очеловечение (наделение сущего челове­ческими ценностями и идеалами).

*Verschließen* — сокрытие.

*Von-sich-aus-Aufgehen* — из-себя-самого-восхождение - (как проявление несокрытости истинного бытия. Хайдеггер: «Греки впервые поняли бытие как φύσις, как из-себя-само­го-восхождение (von-sich-aus-Aufgehen) и поставление-себя-в-восхождение (sich-in-den-Aufgang-Stellen), как выявлeниe-ceбя-в-oткpытoe (ins-Offene-sich-Offenbaren)».

*Von-sich-selbst-Wollen* — воление-прочь-от-себя-самого.

*Von-sich-weg-Schreiten* — отступление-прочь-от-себя.

*Vorliegende* — пред-лежащее.

*Vor-sich-Haben* — имение-пред-собой.

*Vor-sich-bringen* — приношение-к-себе; поставление-перед-собой.

*Vorstellbarkeit* — представимость.

*Vorweg-setzen* — пред-полагание (как предварительное налага-ние на встречающееся многоликое сущее определенного образа, налагание некоей «категории»; в этом сказывается творческая особенность восприятия; см. Ausdichten — из­мышление, из-мысливание).

*Wahrsein* — бытие-истинного.

*Washeit* — чтойность (quidditas).

*Wassein* — *что*-бытие (quid est, сущность). *Daßsein* — что-*бытие* (quod est, существование).

*Wertdenken* — ценностное мышление.

*Wertlosigkeit* — отсутствие ценности, бес-ценность.

*Wertloswerden* — ценностное оскудение (т.е. утрата прежних смыслообразующих ценностей по мере распространения нигилизма).

*Wert-sein* — ценностное бытие (мыслимое в ракурсе смысло­образующих ценностей).

*Wert-setzend* — ценностно-полагающий.

*Wertsetzung* — полагание ценностей, ценностное полагание.

*Zudenken* — примысливание.

*Zu-ersten-Ende-kommen* — приход-к-первому-концу.

*Zum-Scheinen-und-Erscheinen-bringen* — принесение-к-видимости-и-обнаружению (того, что обусловливает свое пол­номочие к сверхвластвованию над самим собой).

*Zu-sich-selbst-stehen* — к-себе-самому-стояние (как реши­мость не утрачивать свою собственную сущность).

*Zu-sich-selbst-kommen* — к-себе-самому-возвращение.

*Zustellbarkeit* — предоставляемость.

*Zu-stellung* — предо-ставление.

Приведенные термины и знаковые слова мы стараемся давать в самом тексте (в скобках) после их перевода, чтобы читатель, владеющий немецким, мог, находясь в смысло­вом поле контекста, глубже проникнуть в их исконный, «авторский» смысл.

*А. П. Шурбелев*

1. См. примечание к первому тому, в котором говорится о при­чинах прекращения лекции «Воля к власти как познание». [↑](#endnote-ref-1)
2. Указанием на Фр. Якоби, сделанным во время корректуры, я обязан доктору Отто Пёггелеру [↑](#endnote-ref-2)